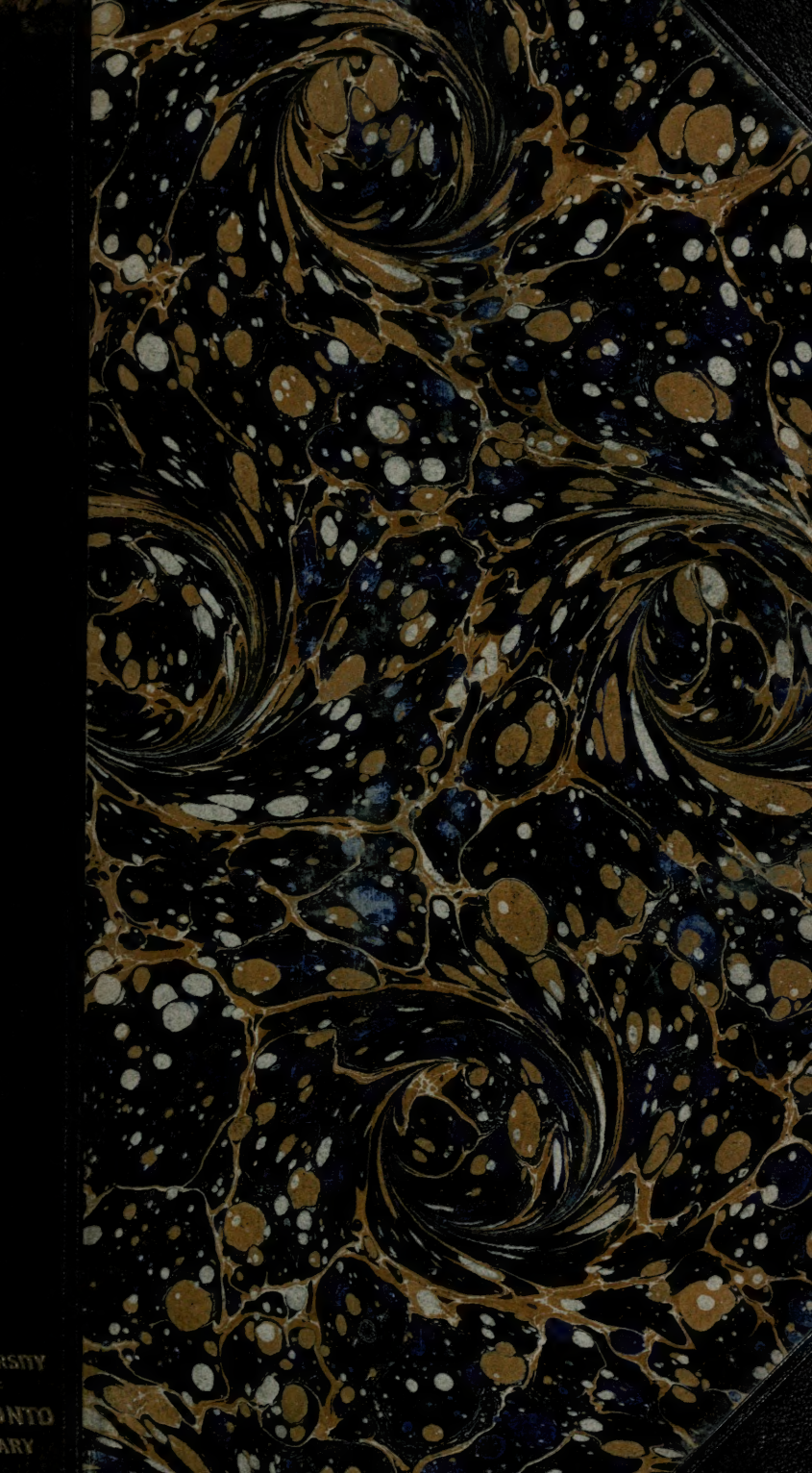

3624

Versuch

einer

systematischen Behandlung

der

empirischen Psychologie

von

Dr. Franz Xav. Biunde,
Professor der Philosophie zu Trier.

Notatio naturae peperit artem.
Cicero.

Erster Band.

Zweite Abtheilung,

welche die Theorie des Denk-, des Erkenntniß- und des Anerkennungs-Vermögens enthält.

Trier, 1831.
Verlag von F. A. Gall.

19545
12/12/91
6.

Coblenz,
gedruckt bei B. Heriot.

Vorwort,

das man zu lesen bittet, ehe man an das Buch geht.

Vorliegende Abtheilung meines Versuches kann ich nicht ans Licht treten lassen, ohne mich über einige Punkte in Erinnerungen einzulassen, deren Beachtung für die Würdigung der Arbeit in ihren Verhältnissen zu den wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit nothwendig ist.

Es kommt darin der Entwickelungsgang zur Sprache, welchem der Mensch in der Richtung zum Erkennen unterworfen ist, wenn er sich über die Anschauung erhebt, und zwar vom ersten Denken an bis zur Bildung einer entschiedenen Ansicht über alle Arten der Dinge; nicht die Entwickelung des Denkens oder des Erkennens über diesen oder jenen Gegenstand, sondern der Entwickelungsgang. Man wird darin leicht bemerken, daß beim Verfasser diese seine empirisch-psychologischen Lehren im engsten Zusammenhange stehen mit philosophischen Ansichten, mit seinem philosophischen Systeme. Mit Beziehung auf dieses Verhältniß seiner Psychologie zu seiner Philosophie muß der Verfasser folgende drei Wünsche laut werden lassen:

Erstens. Die hier vorgetragenen Lehren bilden die Grundlage desjenigen philosophischen Systems, welches der Hauptgegenstand meiner wissenschaftlichen Bestrebungen ist. Dieses System ist bisher noch nicht in seiner Vollendung erschienen; wohl aber sind schon wesentliche Punkte desselben umständlich vorgetragen, auch schon einige Zweige desselben wissenschaftlich behandelt. Die Grundlage des Systems und die Ausführung mehrerer Hauptpunkte sind vor ungefähr zwölf Jahren von Hermes geliefert worden *); einige Zweige aus diesem Systeme und andere Zweige des Wissens nach diesem Systeme sind ausführlich behandelt von Esser **), von Cl. August von Droste-Hülshoff ***), von Elve-

---

*) In dem Werke: Einleitung in die christkatholische Theologie von Georg Hermes, Prof. der dogmatischen Theologie an der Universität zu Münster. Erster Theil. Philosophische Einleitung. Münster 1819. — Andeutungen der wesentlichen Lehren finden sich in der Schrift desselben Verfassers: Untersuchung über die innere Wahrheit des Christenthums. Münster 1805. — In der engsten Verbindung mit jenem Werke steht: Einleitung in die christkatholische Theologie von Georg Hermes, Doktor der Theologie und Philosophie, Prof. der Theologie an der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, und Domkapitular der Metropolitan-Kirche zu Köln. Zweiter Theil. Positive Einleitung. Erste Abtheilung. Münster 1829. — Die zweite Abtheilung wird hoffentlich bald folgen.

**) System der Logik von Dr. Wilhelm Esser. Elberfeld 1823. — Moralphilosophie von Dr. Wilhelm Esser, ordentl. Professor der theoretischen und praktischen Philosophie und zweitem Vorsteher des pädagogisch-philologischen Seminars zu Münster. Münst. 1827. — System der Logik, von dems., zweite, umgearbeitete Auflage. Münster 1830.

***) Lehrbuch des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie von Dr. Cl. Aug. von Droste-Hülshoff, Prof. der Rechte auf der rheinischen Universität zu Bonn. Bonn 1823. — Zweite, sehr vervollständigte Auflage. Bonn 1831. — In engster Verbindung mit den darin vorgetragenen Grundsätzen stehen: Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts der Katholiken und Evangelischen, wie sie in Teutsch-

nich *). — Ich habe allen Grund zu glauben, daß die von mir vorgetragenen empirisch-psychologischen Lehren im Geiste dieser Philosophie erörtert seien.

Es ist nun für mich von der größten Wichtigkeit, hier auf empirisch-psychologischem Standpunkte stets richtig und genau die Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins der Sachen im Menschen aufgefaßt und charakterisirt zu haben. Und weil ich meine Ansichten für die wahren halte, so wie jeder vernünftige Denker die seinigen fürwahrhält, Wahrheit aber bei mir über allem Preise steht, Wahrheit und ihre Verbreitung meine natürliche Pflicht und mein Beruf ist: so halte ich dafür, daß es für die Angelegenheit teutscher Philosophie, ja teutscher Nation, eine wichtige Aufgabe sei, grade diese Ansichten einer vorzüglichen Beachtung und umständlichen Beurtheilung zu würdigen; — jedoch nur vom empirischen Standpunkte aus, von keinem andern, und ja nicht in allgemeinen Phrasen, die ich wie alle Gemeinheiten hasse, und nicht nach hergebrachten und mitgebrachten Ansichten, also ohne Vorurtheile; denn die mitgebrachten Ansichten jeder Art sind selbst in dem Systeme einschließlich beurtheilt, und es kann also nach ihnen schlechthin nicht über dasselbe abgeurtheilt werden.

---

land gelten, von Dr. Cl. Aug. von Droste-Hülshoff, öffentl. und ordentl. Professor der Rechte zu Bonn und Beisitzer der Juristen-Fakultät daselbst. Erster Band. Münster 1828. — Zweiter Band. Erste Abtheilung. Münster 1830; anderer kleinerer, wenn auch nicht unwichtiger, Schriften desselben Verfassers nicht zu erwähnen.

*) Die Moralphilosophie, dargestellt von Dr. P. J. Elvenich, ordentl. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Breslau. Erster Band. 1830. Bonn. —

Weil ich nur Beurtheilung vom Standpunkte der Empirie fordere, so kann man in wissenschaftlicher Rücksicht meine Forderung gewiß nicht übertrieben finden; aber auch in keiner andern Rücksicht. — Man könnte denken, ich gebe meiner, oder vielmehr der verwandten Ansicht eines Andern, in solcher Erklärung und Anforderung an das gelehrte Publikum gar viel Gewicht, und schmeichele mir mit einer Autorität, die ich nicht sei und nicht bin. Das könnte allerdings scheinen; und dennoch wäre gewiß hier nichts grundloser, als der Verdacht des Eigendünkels. Freilich halte ich die in Rede stehenden Ansichten für wichtig und wahr; aber selbst dann, wenn mir ihre Wahrheit auch sehr problematisch, ich nicht von ihrer Wahrheit aufs Innigste überzeugt wäre, — selbst dann müßte ich Alles, was in meinen Kräften steht, dahin aufbieten, eine gründliche Würdigung und Berücksichtigung zu erwirken. Ich halte jeden, der noch Gewissen hat, und den Werth der Anerkennung der Wahrheit zu schätzen weiß, und zwar grade um so mehr, je mehr er in der Wissenschaft vermag, für verpflichtet, diese Philosophie gründlich und allseitig zu beurtheilen, es mag ihm dieselbe und ihre Beförderung schlecht oder böse erscheinen.

Bereits wird in unserm Staate, dem anzugehören ich mir zum Glücke schätze, sowohl auf Universitäten, als auf andern höhern Lehranstalten, von mindestens 16—20 Kathedern im Sinne dieses Systems oder auf seiner Grundlage docirt, vor mindestens 1000 Zuhörern; und ich darf daher wohl sagen, dasselbe habe schon eine äußere Wichtigkeit gewonnen, worin es verdiente, vor manchen ephemeren Erscheinungen die Auf-

merksamkeit zu erregen. Es sind bereits ein gutes Dutzend, theils größerer, theils kleinerer Werke im Geiste des Systems erschienen; und wenn nicht schon mehrere erschienen sind, so hat dies in nichts so wenig seinen Grund, als in der Unfähigkeit seiner Pfleger zur Produktion der Alltagsbücher und der Ausstaffirung gewöhnlicher, erbärmlicher Schriften mit Citaten und prunkenden Titeln; sondern einzig in den hohen Anforderungen, welche bei dieser Denkweise an die Wissenschaft gestellt werden, und in den ungeheuern Mängeln, woran die Wissenschaften noch durchgehends leiden, diejenigen namentlich, die, wie die Rechtslehre, Sittenlehre, Theologie, Naturlehre ꝛc., eine philosophische Seite haben. Eine große Anzahl von Werken ist überdies im Entstehen. —

Solchen Einfluß hat Hermes durch seine philosophische Einleitung ausgeübt, ohne irgend ein äußeres Mittel zu haben und zu gebrauchen, um ihn auszuüben; es liegt gar nicht in seinem Benehmen, dort der Sache den Eingang zu öffnen, wo sie ihn nicht von selbst findet. Am wenigsten haben diejenigen Institute, welche für die Verbreitung neuer heller Ansichten ins Dasein gerufen sind, zur Beförderung solchen Einflusses sich thätig bewiesen; vielmehr haben sie sich an dieser Sache schwer versündigt, und beharren in ihrer Sünde fort. Trotz dieses bedeutenden Einflusses, den das System auf einen so bedeutenden Theil von Subjekten ausübt, welchen die wichtige Leitung des Unterrichts anvertraut wird, ist die ganze Sache bisher in vornehmem Tone ignorirt, oder höchst ärgerlich entstellt worden; und ich besitze unter den vielen Büchern, welche nach den Titeln eine Geschichte der Philosophie enthalten sollten, nicht

ein einziges, welches, obgleich bis auf die letzten Jahre fortgehend und auch die unbedeutendsten Wische und Autoritäten ehrenvoll behandelnd, jener philosophischen Einleitung auch nur von Ferne Erwähnung thäte! kein philosophisches Werk, welches außer dieser Schule entstanden, auch nur einige Rücksicht auf jene Einleitung an der Stirn trüge, oder verriethe! keine unter vielen Zeitschriften, welche das ausgezeichnete Werk, die positive Einleitung von Hermes, welche bereits seit zwei Jahren erschien, auch nur genannt hätte!

Wie denn? Ist die Sache so verächtlich? Ist sie so verderblich, daß man sie nicht befördern darf? Nun so rotte man sie vollends aus durch wissenschaftlichen Kampf. Denkt man vielleicht, es werde die schlechte Sache nur befördert, wenn man viel Geschrei über sie erhebe, so denkt man freilich so unvernünftig nicht; aber man sollte doch bemerken, daß diese Sache gewaltig wuchernd um sich greift, das katholische Rheinland-Westphalen schon fast ganz ergriffen hat, ohne Geräusch zu machen, ohne auch die Wege der Klubs zu gehen, ohne erörtert und bedeutend angegriffen zu seyn, sich selbst überlassen, in circa einem Dezennium; daß also entweder die Sache nicht zu den faulen und schlechten gehöre, oder durch vornehmes Ignoriren nicht aufgehalten werde, also umständlich erörtert und gewürdigt werden müsse, auch wenn sie schlecht sein sollte.

Ist aber die Sache dem Guten förderlich, — und es scheint so, wenn man sieht, daß die größte Anzahl der Kinder dieser Schule sowohl in Ansehung ihres Wissens, als in Ansehung ihrer sittlichen Haltung nicht unvortheilhaft ausgezeichnet seien; — verdient sie also

Beförderung: o ihr guten Götter! wohin ist dann der teutsche Biedersinn gerathen, daß er nicht für diese wichtige Sache sich thätig beweiset!

Freilich, der Urheber des Ganzen ist ein katholischer Geistlicher, und das ist Grund genug, um a priori zu urtheilen, an der Sache sei nicht viel Wahres und Tiefes und Philosophisches. Katholik sein und in Sachen des ernsten Nachdenkens von krassen Vorurtheilen beherrscht oder ohne Verstand sein, ist in den Köpfen (den vorurtheilsfreien nämlich!) vieler Leute, besonders sogenannter Gelehrten, Eins und dasselbe; ungefähr, wie bei Luther der Pabst und der Teufel, welche, nach dem Ausdrucke eines geachteten neuern — nicht katholischen — Geschichtschreibers, in seinem Kopfe zu einer fixen Idee zusammengeflossen waren. — Allein käme auch die Sache aus der Hölle; durch Ignoriren wird sie gewiß nicht wieder dahin zurückgebracht.

Hinter dem philosophischen Aeußern des Katholiken muß doch wohl nicht Jesuitismus stecken; mindestens muß er nicht durchblicken. Denn es gibt so viele Späherblicke ängstlicher Seelen, so viele feine Nasen, welche dem Jesuitismus, wie dem gräßlichsten Kobold, aufzulauern und ihm auf die Spur zu kommen nicht ermüden, daß es gar nicht zu begreifen wäre, wie man bei solchem (13 oder gar 26 Jahre hindurch bestehenden) Schimmer der Sache noch nicht auf die Spur gekommen sein sollte. Die Jesuitenriecherei hat schon zu manchem Absurdum geführt *), aber zu dem noch nicht, daß er hier

*) Es ist noch nicht lange her, daß man in meiner Nähe Jesuiten sehen wollte. Man hatte einen Zettel eines reisenden Handwerks-

wühle, um Volk, Fürst und König ins Garn und ins Verderben zu ziehen.

Obscurantismus und Romanismus (im Sinne der Feinde Roms) muß es auch wohl nicht sein, was hier gepflegt wird. Der Liberalismus, im neuesten Sinne des Wortes *), und der Illuminatismus hätten gewiß schon längst zu ihren Hellebarden gegriffen; — und wirklich liegt in dem Schweigen der Liberalen sehr viel für die Behauptung, die Sache sei nicht so schlecht, als der schlechteste Liberalismus, und sie sei auch weit besser, als Obscurantismus und Romanismus.

---

burschen aufgefangen, worauf mit gedruckten Lettern: soc. Jesu, zu lesen war. Man schlug Lärm. Die Sache ward an die Regierung berichtet, in Zeitungen und Zeitschriften wichtig gemacht, an einer hohen Stelle untersucht; der Oberbürgemeister, die Pfarrgeistlichkeit des Ortes, eine Menge Personen in Inquisition genommen, bis sich ergab, daß der Zettel ein uraltes Formular einer Brüderschaft enthielte, das sie ihren Mitgliedern einhändigte. — **Parturiunt montes.** — Die armen Jesuiten! daß sie sich ja hüten, einmal wieder durch Orte zu reisen, die ihnen ihre herrlichen Tempel, Unterrichtsgebäude und Bibliotheken, und eine zweihundertjährige Erziehung und Bildung ihrer edelsten Jünglinge zu verdanken haben!

*) Bekanntlich hat das Wort liberal in neuerer und neuester Zeit eine außerordentliche Erweiterung, so wie der Liberalismus an Anhängern genommen. Ehemals war es ein Ehrenwort, jetzt muß man beinahe erröthen, wenn man Liberaler schlechthin genannt wird. Um jetzt Liberaler zu heißen und zu sein, muß man keine positive und keine natürliche Religion thätig ausüben; wohl darf man sagen, die natürliche Religion sei zureichend, aber nur so lange, als man gegen übernatürliche Offenbarung seine Machtsprüche ergehen läßt; man darf aber ja nicht religiös sein, darf Gott nicht erkennen, nicht lieben, nicht verehren wollen. Die Begriffe von Sittlichkeit und Recht muß man schon öfter behohnlächelt, sein Gewissen schon durch Gewaltstreiche erstickt haben; nicht, was wahr und wichtig an sich ist, muß man suchen, sondern was eine Zeitlang wohlgefallt. Im Sinne des neuesten Liberalismus ist es ganz gegründet, wenn man auf die Erklarung: Der Mensch hat kein Gewissen, erwiedern hört: Ja, das mußt du so genau nicht nehmen, er ist ein Liberaler.

Wäre es anders, solcher Liberalismus würde Parthei machen oder deklamiren.

Schwärmerei und Mysticismus kann es wohl auch nicht sein, was hier gelehrt wird; denn die Aufklärer der Zeit und das große Heer der Rationalisten, welche allmälig so pure Rationalisten werden, daß sie endlich vor lauter blendendem Lichte in sich nichts Vernünftiges mehr außer sich sehen: diese kühnen Helden, die sich nicht scheuen, das Heiligste leichtfertig eilfertig zu beseitigen, auch wohl mit kahlem Witze zu verunehren, hätten längst schon ihr Jagdgeschrei erhoben; — die Mystiker und Schwärmer hätten dagegen eifrig die einschlagenden Traktätlein und alle Werke der Schule verbreitet, Klubs um uns errichtet, uns vielleicht mystifizirt in große Kreise eingeführt, ꝛc. ꝛc.; aber jene haben geschwiegen, und diese haben angebellt und grimmig zu beißen versucht. Wollten sie aber der Sache den Stoß geben, so mußte diese keinem andern Reiche so sehr, als dem ihrigen den Krieg erklärt haben; — denn wenn ein Dämon den andern austreibt, so kann ja das Reich nicht bestehen; es wäre in sich selbst getheilt.

Aus demselben Grunde kann es kein blinder Supranaturalismus, eben so wenig unvernünftiger Rationalismus sein. — Nun, was ist es dann noch endlich Anderes, als eine Sache, die nicht zu den schlechten gehört, die man aber verkannt sehen möchte, weil sie von Katholiken kommt.

Man hat, ausgerüstet mit ungeheuren botanischen Kenntnissen, sogar gemeint, unter den Blumen gebe es keine schwarzen, und scheint hieraus mit gleich ungeheuerm Witze geschlossen zu haben, wo gesunder Menschenver-

stand und gesunde Philosophie hausen, da könne kein Geistlicher, am wenigstens ein katholischer Geistlicher, Wohnung haben; — wahrscheinlich, weil er schwarze Strümpfe und Stiefel trägt, da dies so geistliche Mode ist. Diesen Herrn, weil sie noch witzig sind, soll das Kapitel erlassen werden.

Der Gründe, warum man sich gegen hermesische Philosophie so verhielt und verhält, lassen sich freilich noch viele nennen; aber sie gereichen allesammt unserer Zeit nicht zur Ehre. Ganz vorzüglich kommt der Umstand in Betracht, daß die Grundlegung des Systems nur noch, oder auch, daß sie schlechthin in einer Einleitung, und zwar — hier mache man große Augen — in einer Einleitung zur Theologie, und zwar — hier bekreuze man sich (†) — zur christkatholischen Theologie vorgetragen ward. Es ist einmal Zeitgeist, seitdem die Wissenschaften auch von profanen Menschen gepflegt und gelehrt werden, sie bei den Theologen nun sofort nicht mehr zu suchen, — und wenn man noch auf sie hinblickt, sie dann ja nicht bei katholischen Theologen, sondern nur bei akatholischen zu suchen; denn diese andern schreiben aus sehr guten und bekannten vielen Gründen bei Weitem die meisten Bücher und Citate zusammen; — also sind sie auch, und zwar noch allein, Gelehrte.

Wie? Eine Einleitung in eine Wissenschaft, gleichviel, in was für eine, hätte solche Wichtigkeit? — Ja wahrlich! Jeder Paragraph des Buches wiegt einen Zentner jener Bücher auf, welche zur Mehrheit gehören, wie es denn auch bekannt ist, daß die Schriftstellerei der Katholiken, wenn sie auch nicht so ausgedehnt ist, nicht so vielen rumor macht, und nicht bei jeder neuen Ansicht, auf die

man heute geräth, und die man morgen wieder übertuschen möchte, die Welt in Allarm setzt, doch an Konsequenz und Gediegenheit über jeder andern stehe. —

Eine Einleitung also sollte so wichtig sein? — Nun freilich, eine Einleitung. Bei dem so unüberseh-baren Mangel an aller Wissenschaftlichkeit, welcher in demselben Maaße zugenommen hat und zunimmt, worin die Sucht der Büchermacherei grassirt, ist es allerdings wohl begreiflich und nichts eher zu erwarten, als daß man ziemlich allgemein bei dem Worte und der Ueberschrift: Einleitung eher an alles Andere denkt, z. B. an eine Vorrede, eine Encyklopädie, Literärgeschichte ꝛc., als an eine geschlossene Abhandlung, die wissenschaftlich in die Sache hineinführt. So lassen die Menschen durch Titel in Büchern sich täuschen, wie durch Ehrenbeweise und Komplimente im Leben sich bestechen. Als Einleitung in die Theologie umfaßt das Werk alle diejenigen Lehren, welche wissenschaftlich erörtert sein müssen, wenn der denkende Mensch aus vollem Herzen und gründlicher Ueberzeugung an eine mögliche Erreichung von Wahrheit und Wirklichkeit im Allgemeinen, an die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt, eines persönlichen Gottes und dessen natürliche, wie übernatürliche Offenbarung an die Menschheit, sich hingeben kann; und wie sollte alles dieses eine andere gründliche Erörterung zulassen, als eine solche philosophische, die um des Gegenstandes willen die würdigste ist, wozu man schreiten kann?

Also in einer Einleitung zur Theologie soll eine Philosophie enthalten sein? Ja. Und was für eine? Eine solche, welche durch den tiefgedachten Entwurf,

durch strenge Ordnung, Gründlichkeit, Klarheit und Konsequenz, die genaueste und bestimmteste Denk- und Redeweise, also durch ihre Logik; welche durch ihre vollendete Durchführung der abstraktesten Erkenntnisse, durch eine auf strengster Kritik des menschlich-erkennenden und wollenden Geistes beruhende Aufsuchung und Entdeckung des einzig möglichen Verfahrens, um dahin zu gelangen, wo der Stein der Weisen und der Thron zu suchen war, den die Wahrheit einnimmt; durch die scharfsinnigsten Unterscheidungen des anscheinend nicht Verschiedenen, durch die gründlichste Widerlegung der bewährtesten Argumente der Gegner wichtiger Lehren, — also durch ihre Methaphysik; und welche über Alles durch eine, noch nie geahndete, empirisch-psychologische Menschenkenntniß von Seiten der Wissenschaftlichkeit stolz über Alles ihr Haupt erheben kann, was man bisher Philosophie genannt hat; die aber auch darauf stolz sein kann, mehr, als jede andere Philosophie, im besten Einverständnisse sich zu befinden mit den Ansichten des sogenannten, oft mit Unrecht versiflirten, gesunden Menschenverstandes, so wie in Uebereinstimmung mit den ewigen, so oft verkannten Lehren des Christenthums. Fast kein Philosoph hat es unterlassen, biblische Sentenzen seinen Grundsätzen gemäß zu formen, um sich den Anschein zu geben oder zu erhalten, seine Philosophie sei mit den Lehren des Christenthums in Einklang; man setzte also darein noch Werth; wie viel höher muß nicht eine Philosophie dann stehen, wenn sie unabhängig von den Lehren des Christenthums sich konstruirt und doch nirgend, auch nur von Ferne, mit denselben kollidirt, vielmehr grade zu ihnen hinführt? Gesunder Menschenverstand aber

ist und bleibt eine herrliche Gabe des Himmels; und wer ihm konform philosophirt, wird nie zu Schanden werden, immer noch für gesunde Menschen und mit ihnen denken, ohne daß das Urtheil von Leuten mit krankem Menschenverstande Etwas gegen sie vermöchte. — Hier vergleiche man die Anmerkung zu S. 213.

Daß eine Einleitung in eine wichtige Sache so gründlich, wissenschaftlich und viel umfassend sein könne, daran hätte man sich in unsern Tagen um so weniger stoßen sollen, da es ja in zahlreichen Dokumenten täglich mehr in die Augen springt, wie selbst die Diplomaten bei ihren Verhandlungen, wie die höchsten Behörden bei ihren Anordnungen grade in den Einleitungen am ausführlichsten und gründlichsten zu Werke gehen. Mit Recht; denn nur durch Einleitungen wird man ganz in die Sache hineingeführt.

Ich sagte oben, daß alle Philosophen in die Uebereinstimmung ihrer Philosophie mit dem Christenthume eine Empfehlung gefunden hätten; diese Philosophie damit aber wahrhaft in Uebereinstimmung sei. Aber das ist in unserer Zeit grade ärgerlich. Es liegt nicht mehr im Geiste des Liberalismus, der Bibel wahre Geschichte und wahre Lehre zuzutrauen, und wir haben in unsern hellen Tagen schon öfter die Akte des Streites des Rationalismus und Supranaturalismus ipso facto schließen sehen. Man kann kaum anders, als aus Gewissenlosigkeit oder Gleichgültigkeit des neuesten Liberalismus in den wichtigsten Angelegenheiten des Menschen solche Staatsstreiche in der Wissenschaft begreifen. Doch ist zum Glücke die Wissenschaft jenen Usurpatoren nicht unterthan, welche in den Zeitschriften den obersten Stuhl

der Richter über Wissen und Nichtwissen eingenommen haben *). Wahrheit wird, wie das Recht, stets zum Ziele gelangen, sollten auch jene der guten Sache zu schaden, oder sie zu verschweigen suchen; und es kann nur eine künstliche, unnatürliche Verwickelung von Umständen sein, welche sie in den Hintergrund stellt. Daß also in dem Systeme dem Supranaturalismus noch ein Wort geredet wird, mindestens in Ansehung seiner Möglichkeit und den Bedingungen seiner Realität, das ist das Skandalöse; und das ist das Skandalöseste, daß mit der größten Zuversichtlichkeit und in strengen philosophischen Beweisen das Erste und das Letzte vertheidigt wird. So lange man bloß über die Systeme des Rationalismus und Supranaturalismus vertraulich sich besprach, kannte man hierüber keine Anfeindung; seitdem aber der Streit ein Streit pro aris et focis und Partheikampf geworden ist, scheint wegen des größern Heeres der Rationalisten unter den Gelehrten, worunter aber auch viele Miethlinge und noch mehr Schwächlinge sein mögen, die Sache des Supranaturalismus außer Ansehen zu kommen, und daher muß jedes System sich Mißhandlungen gefallen lassen, das sich nicht in den Zeitgeist fügen kann. — Vorzüglich ärgerlich an dem Systeme findet man auch dieses, daß es den Ton der Demon-

*) Im letzten Heft der Leipziger Literaturzeitung vom Jahre 1830 wird wiederum die Sache für abgethan erklärt. Es scheint, daß also auch mit dem neuen Jahre 1831 eine neue Epoche und Revolution in der Philosophie sich Raum machen solle, gleichzeitig mit den revolutionären Bewegungen in der politischen Welt, welchen wir schon zusehen. Gerade so ging es in den achtziger und neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, in der Blüthezeit kantischer Restauration der Philosophie.

stration führt. Denn unsere Zeit liebt die Halbheiten. Man liebt schöne Darstellungen der guten Sache; lobt die Empfehlungen der Wahrheit und tausend herrliche Dinge; aber sobald man etwas beweiset, die Wahrheit als solche bewiesen wird, bewiesen wird, daß dies eine Tugend, dies ein Laster, dieses Recht, dieses Unrecht, — dieses Pflicht sei, dann zittert man und mag die Sache nicht mehr sehen.

Ein anderer beachtenswerther Grund, warum die fragliche Philosophie so wenig Ansehen gewann, liegt in der Einfachheit der Sprache, in dem schlichten Gewande, was die Tagsphilosophie gar zu gemein gefunden hat. — Die Philosophie ist ihrer Natur nach ein Inbegriff höherer Erkenntnisse. Dieser Charakter hat zu zwei denkwürdigen Erscheinungen den Anlaß gegeben. In unserer Zeit behandelt wieder die Naturlehre die Philosophie gewaltig spröde; sie hat solch' Vornehmthun mehr als je verrathen, seitdem dieselbe durch Kant, kantische Philosophie und Grundsätze, namentlich durch die metaphysischen Anfangsgründe der Naturlehre *), — zu einiger Mündigkeit gelangt ist. Mit mitleidiger Verachtung blickt die Naturlehre zu der Philosophie hinan, als gegen ein Gebäude, das in den Wolken hange, aus Luftgebilden bestehe und die Erde nicht mehr berühre. Weil indessen diese Philosophie doch auf der Erde fußet, so

*) In Verbindung mit dessen physischer Geographie. Königsb. 1802. 2 Bde. «Sie haben den Weg vorgezeichnet, den die wis«senschaftliche Bearbeitung der Naturwissenschaft in den neuern «Zeiten bei allen Nationen genommen hat.» Vergl. Heusinger, Anthropologie. — Link, Ideen zu einer philosophischen Naturkunde.

ist sie von den Männern des Staubes freilich auch nicht mitgemeint; allein es kann nicht befremden, wenn diese Leute, deren Bücher so dick und zahlreich geworden, ihre Undankbarkeit gegen die Philosophie so weit treiben, daß sie die Verwandschaft jener Philosophie bei den Nachkommen nicht einmal mehr kennen lernen mögen, welcher sie ihr Dasein seit der ersten Restauration der Wissenschaften durch Baco zu verdanken hat.

Eben so traurig ist die zweite Erscheinung, die ich andeutete. Weil nämlich die philosophische Erkenntniß einen höhern Charakter an sich trägt, so hat man gemeint, die Sprache des Philosophen müsse auch einen höhern Schwung nehmen. Sie hat auch einen wahrlich mehr als dichterischen Schwung genommen, so daß sie in so rein ätherische Kreise gestiegen ist, daß die Verständigen der Nation darin nicht mehr Athem schöpfen können. Es ist eine Sprache eingeführt, welche die Sprachlehrer und überhaupt die Verständigen nicht mehr verstehen; welche die Göttinn Philosophie nicht allein mit einem Nimbus oder einer Wolke umschleiert, sondern sie in ein undurchdringliches Dunkel einhüllt, um sie ja den neugierigen Blicken der Profanen zu entziehen; eine Sprache, welche immer und immer mit den prätendirten Erkenntnissen höher steigend, dem pursten Nichts nachzujagen und es in hochtrabenden Phrasen anzupreisen nicht müde wird. *) — Man ist dadurch all-

*) Ein angesehenes Blatt berichtete neulich, Franz von Baader habe angekündigt, über das **mysterium magnum** bei geschlossenen Thüren Vorlesungen halten zu wollen. Wir vermutheten sogleich, da solle man oder solle er, aufgezogen werden. Es scheint

mählig dahin gelangt, wenn auch nicht gerade überall eine unverständliche Sprache, doch mindestens eine gelehrte, hochfahrende zu erwarten, wenn man von Philosophie spricht. Sehr richtig bemerkte hierüber neulich Dr. Smets (Vernunft und Gefühl. Köln 1830.): «Das Mißkennen der Sache rührte großentheils daher, «daß man sich nicht mehr entschließen konnte, in einer «nüchternen allgemein verständlichen Sprache zu philoso«phiren; die Ohren waren allzu verwöhnt, und wo nicht «von Polarität, Rapport, Indifferenz, Potenz, «Potenzirung, Organismus, (magischem) Centrum, «Peripherie, Radius, Ternar, Prozeß, Ele«ment, Centripetal- und Centrifugal-Kraft, unendli«cher Endlichkeit, endlicher Unendlichkeit der Begriffe, «Monas, Trias, Tetras, Pentas, Selbstinnerlichkeit, «Creatürlichkeit, Symbol, Gnose ꝛc. die Rede «war, da schien es an wahrer Wissenschaftlichkeit zu ge«brechen.» — «Die Regeln des Denkens und Schließens, «sagt irgendwo Droste-Hülshoff, gelten überdies «nach der modernsten Philosophie ja nur auf der nied«rigsten Stufe, während nach ihr auf der höhern jeder «Begriff von vorn und hinten und in der Mitte auf«gezeigt wird, und dann Eins ins Andere, und Jedes «mit sich selbst in einander umschlägt, daß Einem «Hören und Sehen vergeht, und man nicht weiß, ob

---

uns sehr überflüssig zu sein, bei einer Sprache Baaders den Vortrag unter Verschluß zu legen; ihn fassen doch höchstens nur Eingeweihte; und dieses mußte um so überflüssiger erscheinen, als er über das mysterium *magnum* vortragen sollte, während gewiß «die draußen» schon bei den kleinen Mysterien stutzten, vielleicht auch die Lust verloren, Adepten und Epopten zu werden.

»man eine philosophische Abhandlung oder eine Kölnische »Fastnachtszeitung gelesen hat.« — Solcher Unsinn kommt freilich bei Hermes nicht vor, und dergleichen soll nun einmal die Philosophie enthalten, wenn sie anerkannt werden will. —

Zweitens. Bei solchem Stande der Dinge kann es nicht ausbleiben, daß meine Ansichten oft grell gegen verbreitete Ansichten abstoßen, und ich daher oft veranlaßt bin, zu polemisiren, was denn auch sowohl in diesem Werke, als in meinen etwaigen spätern Werken, immer mehr zunehmen könnte. Ich wünsche, daß man diese Polemik nur aus dem folgenden Grunde entstanden erachte. Hierdurch wollte ich die Sache mehr charakterisiren und vorzüglich verhüten, daß man das System nicht verwechsele mit solchen Dingen, womit es nichts gemein hat, als vielleicht einige passende Ausdrücke. Man hat hie und da nach der ersten Erscheinung der philosophischen Einleitung von Hermes geglaubt, das darin befolgte System sei ein kantisches oder fichtisches, oder ein Amalgama aus beiden, oder ein nach Kant und Fichte modifizirtes. Wäre man hier nicht mit Blindheit geschlagen gewesen, so hätte man mindestens Hermes so viel Konsequenz zutrauen müssen, daß er nicht mehr nach kantischem und fichtischem Systeme Lehren aufstellte, nachdem er jedes in seiner tiefsten Grundlage, ja nach allen seinen Grundsätzen, erschüttert und zerstört hatte. — Ich kann nicht unterlassen, hier auf eine seltsame Inkonsequenz aufmerksam zu machen, welche sehr herrschend ist. Es ist nichts so gewöhnlich, als daß die Namen Kant und Fichte noch

als bedeutende Autoritäten gebraucht werden von Leuten, welchen es nie einfällt, die Grundsätze von Kant und Fichte kennen zu lernen und zu unterschreiben; welche gewiß die Grundsätze absurd nennen würden, wenn sie dieselben kennen lernten. Kant fußte auf der Lehre, ohne welche sein ganzes System zusammenstürzte, daß die äußern Dinge nicht selbst ausgedehnt seien; daß wir sie um unserer Natur willen nur so anschauten; daß es keine wahre Veränderung, keinen Wechsel gebe; daß wir die Dinge als zeitliche nur wieder anschauten, weil es einmal so in uns liege; daß es keine Substanzen (und doch ein Ding an sich!) gebe, keine ursachliche Verbindung ꝛc. ꝛc.; daß wir alles dieses nur dächten, weil es unser Denkvermögen so mit sich bringe; daß es keinen Gott gebe, wir ihn zwar dächten und selbst postuliren müßten, ohne ihm dennoch kategorisch das Sein beilegen zu dürfen. Nicht allein diese, sondern noch vieles auffallende Andere waren auch Hauptlehren des Fichte, wenn gleich nicht mehr Grundlehren. Beide erklären unzählige Male, daß ihr System innern Zusammenhang habe, alles Andere nur bestehe durch die Grundlehren. Wie mitleidig müssen nun nicht die Manen dieser Choragen unter den Philosophen auf die Männlein herabschauen, welche ihre Namen als Autoritäten gebrauchen, ohne ihren Grundsätzen beizupflichten? — Wie schreiend aber auch ist nun nicht das Unrecht, was Gelehrte der hermesischen Sache anthun, wenn sie dieselbe als Kantianismus verrufen, da gerade keine einzige Grundlehre des Kant in diesem Systeme bestehen blieb, als etwa die, daß die praktische Vernunft autokratisch (dieses gelehrte Wort gebraucht freilich Hermes wieder nicht) ihre Pflichtgebote aus-

spreche? — eine Lehre, welche in ihrem Inhalte und in ihrer Begründung überdieß so wenig kantisch blieb, daß nur derjenige sie noch kantisch heißen kann, welcher nur mit Einem dieser Männer bekannt ist, oder mit keinem von ihnen. Es ist für den wissenschaftlichen Denker empörend, wenn er einzelne Lichtfunken, die zur Orientirung in den Irrgängen des menschlichen Wissens so Manchen nützlich werden könnten, auslöschen sieht; aber um so empörender muß es sein, wenn man um ein helles Feuer, das nach allen Seiten Helle und Wärme verbreitet, dicke Nebel zu legen sucht, damit die glänzende Flamme für ein bloßes Nordlicht und Irrlicht oder ein trübes Nachtlicht gelte, bei dem man weder das Dunkel, was die Augen drücket, entfernen, noch den Frost entfernen könne, in welchem die Glieder erstarren; und doch kommt solches Bestreben in einer unserer gelehrtesten Zeitschriften vor.

In der Zeitschrift Hermes, Heft XIII. S. 256. wird unter der Rubrik der Uebersicht der theologischen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts von einem halben Anonymus V. C. A. über die philosophische Einleitung von Hermes folgendes Urtheil abgegeben: «Eine weitläufig angelegte, in der Philosophie «nicht über Kant hinausgehende, nur mittelmä«ßige, Einleitung in die christlich katholische «Theologie.»

Zur Ehre des halben Anonymus muß ich annehmen, daß derselbe das Buch gar nicht gelesen habe, nicht einmal die drei ersten Seiten desselben. Zu seiner Ehre, sagte ich; denn im andern Falle müßte ihm aller gesunde Menschenverstand, oder alles Gewissen, oder

Beides zugleich abgesprochen werden; und dann litte, bei seinen kühnen Unternehmungen, seine Ehre doch wohl noch mehr. Denn wahrlich, es gehört nicht viel Menschenverstand, nur geringe Aufmerksamkeit eines Anfängers in der Philosophie dazu, um auf der zweiten und dritten Seite schon zu erkennen, daß die philosophische Einleitung einen förmlichen Gegensatz zu Kant und Fichte bilde. Wenn aber das Werk dem Quidam auch zu weitläufig angelegt war, um es ganz durchzulesen*), und, was ihm jedoch sehr heilsam gewesen wäre, es ganz durchzustudiren: so hätte man doch das Lesen der drei ersten Seiten und etwa der Vorrede, selbst unter Voraussetzung des mittelmäßigsten Gewissens, erwarten dürfen, bevor derselbe es wagen konnte, auch nur eine Sylbe über das Werk in die Welt zu schicken, geschweige dann, die gelehrte Welt so ärgerlich zum Besten zu haben, und am Narrenseile herumzuführen. In

*) Freilich wäre es viel gefordert, von solchen Uebersichten, als wozu die angezeigte gehört, zu fordern, daß ihr Verfasser alle Bücher durchlese, die darin berührt werden; aber dann sollte es ein Verfasser auch gar nicht übernehmen, eine solche Uebersicht mit so absprechenden Urtheilen begleiten zu wollen. Unser Divinant hat aber hier alle Nachsicht mit Beziehung auf die vor dem Jahr 1821 erschienenen Bücher theologischen Inhaltes und ihre Beurtheilung sich gleichsam verbeten, indem er in der Einleitung zu seiner Uebersicht solche nur in Anspruch nimmt in Betreff der Schriften aus dem Jahre 1821, weil er in Betreff dieser nur auf eigene Einsicht oder die Censuren bewährter kritischer Zeitschriften sein Urtheil gründe. Wenn aber nun die Bücher der frühern Jahre, z. B. die philosophische Einleitung, ungeachtet aller Hülfsmittel, die man wünschte, so erbärmlich und ungerecht beurtheilt wurden, als das in Frage stehende: wie schrecklich und zugleich ungerecht, müssen dann nicht jene behandelt werden, in Betreff derer man wenige Kritik sich zutraut? Wenn dies am grünen Holze geschieht, was ..... O weh uns bei solchen Oberrichtern in der Wissenschaft!

meinen Augen sind solche Kritiken, oder vielmehr, kritisch sein sollende Anhängsel, Schändlichkeiten und Verrath an jeder guten Sache. Doch dergleichen Rezensenten-Urtheile sind auch mit der Zeit so ziemlich um ihre Autorität gekommen; sie sind Gedankenschwärmer, die nur noch einen Augenblick die Aufmerksamkeit zerstreuen, indem sie knallen, die aber auch schon den gemeinsten Mann nicht mehr irremachen und von seinen Unternehmungen abschrecken. Man hat im Laufe der Aufklärung auch solche Mittelchen und ihre Zwecke an ihrer Gestalt erkennen lernen.

Was einige Mystiker und Schwärmer in dieser Sache unternommen haben, mag ich hier nicht wieder vorführen und würdigen. Die Natur dieser Leute ist mir so widerlich, daß ich ihre Absurdidäten mir nicht noch einmal durch die Seele jagen mag. Auch sind sie bereits deßhalb ziemlich angemessen vor das öffentliche Gericht gestellt und gezüchtigt worden. —

Man wird mir nun in solcher Epikritik Grobheit zumuthen, obwohl ich gegen solche Zumuthung in dem Bewußtsein sicher gestellt bin, daß ich gar nicht grob sei; ich wollte nur die Wahrheit in ihren Rechten erhalten, und dann ist es mir nicht empfindlich, wenn ich sagen höre: Es ist grob, aber wahr. Ich setze eine Ehre darein, die Wahrheit nicht gleichgültig verachten und mißhandeln zu lassen; sie wird bei mir zu warmem Blute, sobald ich sie erreicht habe, und ich verachte die Herzen, auf welche die Wahrheit nicht kräftiger einwirkt, als auf so viele Gelehrte, die bei ihrer Entstellung sich nicht regen, oder wenn sie auch

dagegen den Mund öffnen, sich doch sorgfältig hüten, daß sie für die Wahrheit nicht in Händel verwickelt werden.

Die Veranlassung zu dieser gräulichen Verwechselung und Mißhandlung des Systems lag offenbar darin, daß Hermes den Kant und Fichte als gewichtige Männer in Sachen der Philosophie ehrenvoll berücksichtigte, ohne auf neuere extravagante Systeme bedeutende Rücksicht zu nehmen. Aber was konnte und könnte noch jetzt gerechter sein? Kant und Fichte waren auf eine Zeitlang, und gerade damals, als Hermes zu philosophiren begann, zu dem Ansehen der Diktatoren unter den Denkern gelangt, man bemühte sich nur noch, ihnen nachzudenken; und dieses Gewicht konnte ihnen nicht leicht entnommen werden. Ihr tief eindringender Geist, ihre scharfe Scheidung des Verschiedenen, ihre Auffindung philosophischer Grundsätze, die man bis dahin befolgte, ohne sie zu kennen, ihr umfassender Blick, und vor Allem die Beziehung, welche sie der Philosophie auf das praktische Leben sicher stellten, auf Sittlichkeit, Recht und Religion, gaben ihnen ein allgemeines Interesse und viel Gewicht. Daß nun Hermes sie scharf ins Auge faßte und streng beurtheilte; daß er diejenigen Philosophen weniger berührte, die nur über Spitzfindigkeiten der erleuchteten Jahrhunderte brüten, welche zwischen den Jahren 1100—1600 liegen; die nur in werthlosen Grübeleien sich abmüden, und, sowohl um das Maaß des Unsinns voll zu machen, als auch um die Philosophie ja recht weit außer Verbindung mit den Zwecken des praktischen (nicht des beschaulichen!) Lebens zu setzen, Alles in eine verschrobene, mystische Sprache hül-

len; denen ein Suso, Jakob Böhme und Bruno drei neue Evangelisten geworden sind: dies kann ihm um so weniger verargt werden, da diese Männer noch leben und wirken. Denn ihm mochte es unzulässig scheinen, dadurch Männer in ihrem Wirken zu stören, über die er nicht gesetzt war. Möchten sie ihm dies nicht so bitter vergolten haben! — Kant und Fichte verdienen des Studiums Anstrengung noch nach Jahrtausenden; denn sie beseelte ein philosophischer Geist, mochte er auch oft und weit aus der Bahn gleiten. Man hat nicht nothwendig, ihnen Ehrensäulen zu errichten; man wird sie auch dann noch ehren, wenn man auch die Namen anderer Philosophen nach ihnen nur noch zu dem Zwecke nennen wird, um an dieselben Betrachtungen darüber anzuknüpfen, zu welchen Leerheiten und welchem Unsinne der menschliche Verstand gelangen konnte.

Drittens. In diesem Bande und im folgenden streife ich nicht selten an das Gebiet, zuweilen auf einen Schritt in das Gebiet der Philosophie hinüber. Ich wünsche, daß man mir das nicht verarge; ich habe die Stellen überall bemerklich gemacht, so daß man sie übergehen kann, wenn sie anstößig werden. — Es giebt Viele, welche es als ein Unglück betrachten, daß man in neuerer Zeit so thätig gewesen ist, die Wissenschaften aus einander zu reißen und gesondert zu behandeln; manche vielleicht, weil sie in einem confusum chaos unbeschränkter hätten wühlen können, und diese disiecta membra poetae nicht an ihre Stellen zu referiren vermögen. Man wolle mich mit diesen nicht in eine

Klasse stellen, wozu jenes Geständniß Anlaß geben könnte.

Der verschiedenartige Gegenstand soll auch für sich betrachtet werden, jede Wissenschaft ihren Kreis schließen und ihre Straße kehren; ohne dieses wird's nie sauber und reinlich sein; Psychologie soll nicht mit Philosophie vermengt werden, wenn auch letztere nothwendig auf der erstern fußet. In Sachen des Denkens und Erkennens und Dafürhaltens soll jene an die Subjektivität sich halten, und nur lehren, daß dies der Inhalt eines Gedankens, einer Erkenntniß sei, daß diese so und so entstehen; diese dagegen die Subjektivität so viel, als thunlich, abstreifen, und zeigen, so sei das Gedachte, Erkannte, die Sache, und so sei Alles entstanden. Aber um diese verschiedenen Dinge stets unterscheiden zu lassen, ist oft eine Bezeichnung und Anführung philosophischer Lehren leider nothwendig geworden; und wenn ich an einigen Stellen diese Schranken der Nothwendigkeit überschritt, so geschah es, weil ich nicht auf Andere verweisen konnte, und doch Irrthümern entgegen arbeiten wollte, welche sich durch eine kleine Abschweifung an diesen Stellen heben ließen, und gleichsam in den Wurf kamen. — Ich glaube dadurch nicht die Sachen verwirret, auch nicht in die Darstellung der Sachen Dunkel gebracht, sondern beiden genutzt zu haben. Sobald eine tüchtige spekulative Philosophie erscheint, und dann eine zweite Auflage dieses Buches nothwendig wird, wird auf jene verwiesen, in dieser ausgestrichen werden.

Schließlich bemerke ich noch, daß ich noch einige andere Sachen auf dem Herzen habe, die mit dem Gesagten zusammenhangen und im dritten Theile in

der Vorrede besprochen werden sollen; und dann noch dies: daß ich im Obigen nicht als ein Schüler des Hermes diesen Mann vertheidigen wollte, der meiner Vertheidigung sich gewiß überhoben fühlt. Ich bin nicht Schüler des Hermes, obgleich Anhänger seiner Sache; ich verehre ihn, wie die Wenigen, deren Geist und Charakter ich ganz vorzüglich hochschätze. Ich habe nur über die Sache gesprochen, welche auch meine Sache zum Theile ist, es hoffentlich immer mehr werden wird, und hege in dieser Beziehung nur noch den Wunsch, daß Hermes seine Sache in der meinigen wiederfinde.

Trier, im Monat Januar 1831.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Seite.

Erster Theil. Zweite Abtheilung. Ueber das Denkvermögen.

§. 110. Vorerinnerung und Zerlegung. — Im Anschauen ist noch kein Akt gegeben, den wir Denken und Erkennen heißen, und dessen wir uns oft bewußt werden. Diese die Anschauung begleitenden Zustände sollen untersucht werden. Sie sind höhere Zustände, und daher stammt die alte Eintheilung in ein niederes und höheres Erkenntnißvermögen. Sie ist unpassend; passend aber die Annahme eines Verstandes und einer Vernunft als der Prinzipe der höhern Zustände . . . . 5—6

§. 111. Fortsetzung. — Wie der Eingang zu öffnen sei? mit den untern Zuständen, welche Denken heißen und die man dem Verstande beilegen kann. Sie müssen empirisch aufgesucht, und dann muß mit den ihnen verwandten Denkakten so lange fortgefahren werden, bis die Reihe geschlossen erscheint, um dann ein anderes Denkvermögen einzuführen . . . . . 6—8

Zweite Abtheilung. Erster Abschnitt. Das niedere Denkvermögen, oder der Verstand als Denkvermögen.

§. 112. Anfang des Denkens. Er hat Statt unmittelbar nach der Anschauung in dem Denken: das ist. Es läßt sich auch in den gewöhnlichen Fällen nicht verkennen. Es folgt allem Anschauen, aber doch nicht im Thiere, auch anfangs nicht im Kinde . . . . . 9—11

§. 113. Ueber den Gedanken des Seins. a) Der Akt, worin wir das Sein setzen, ist kein Anschauen, sondern Denken, weil das Sein gar nicht Objekt der Anschauung ist. b) Es reicht das uns-Vorkommen zur Erregung des Gedankens nicht hin; erst die Wahrnehmung, und dann folgt sogleich a priori der Denkakt. Bedeutung des: a priori und rein. c) Der nöthigende Grund, ihn zu bilden, liegt in der Natur des Denkvermögens. d) Wenn auch der Gedanke des Seins a priori ist, so werden doch durch dies Denken die Dinge nicht seiend, obwohl sie für uns dadurch erst die Geltung des Seienden erhalten. Sein ist nicht Eigenschaft des Dinges. — Anm. Das Sein kann nach der Bildung des Begriffes auf das nicht — Angeschaute übertragen werden . . . . . 11—18

§. 114. Gedanke des Nichtseins und des Nichts. Wo er gemeinialich, wo er nothwendig entstehe. — Bedeutungen des Wortes Nichts, analog den Bedeutungen des Etwas. Nichtsein = 0; positiv- und negativ-Sein . . . . . 18—21

§. 115. Zunächst stehende Gedanken. In Betreff der Außenwelt. — Die Erscheinungen denken wir

Seite

als unselbstständig, und denken ihnen ein Selbstständiges hinzu, denken Inhärenzen und Substanzen. a) Wir denken nothwendig Unselbstständigkeit der Erscheinung; b) denken dann nothwendig ein Selbstständiges hinzu; jene am Raume, diese im Raume; c) der Begriff von Inhärenz ist a priori und rein; d) die Substanz muß als der Träger der Erscheinung gedacht werden, sonst ist sie kein reales Objekt . . 21—26

§. 116. Fortsetzung. Apriorität des Begriffes Substanz, und ihre Uebersinnlichkeit. Sie wird durch keine Anschauung erreicht, ist und bleibt ein unbekanntes x, worin denn die Veranlassung nahe liegt, nach dem Werthe dieses Denkens zu fragen. Anm. Eingeschlossene und verwandte Begriffe mit Veranlassung zu philosophischen Fragen . . . . . 26—29

§. 117. Weitere Gedanken. Wir unterscheiden die Dinge, denken Verschiedenheit nach der Unterscheidung und Vergleichung, die dem Verstande angehören. Einerleiheit; Zustand, Eigenschaft; jener erfordert Wechsel, diese Beharrlichkeit. Veränderung der Substanzen; letztere werden stets schon gedacht um ersterer willen. Rektifizirung unrichtiger Redensarten. . . . . 29—34

§. 118. Fortsetzung über das Denken äußerer Dinge. Nur von dem Aeußern kommen wir zum Innern, nicht umgekehrt; doch bleibt dabei wahres Denken möglich. Reflexion über die Nothwendigkeit des Beweises der Realität der Außenwelt. Standpunkt der Frage. Urtheil Jakobi's. Berücksichtigung einer Verdrehung des Streitpunktes bei Krug. — Uebergang zur Betrachtung des Denkens der Innenwelt . . . . 35—39

§. 119. Entstehung des Gedankens der Innenwelt. Erfordernisse von Seiten der Anschauung, daß der Gedanke aufkomme. Innere Anschauung geht vorher, und dann bildet sich dieser Gedanke, wie früher der Gedanke der Außenwelt. Die innern Zustände denken wir erst als seiend, dann als nichtseiend, so auch ihre Wahrnehmungen . . . . . 39—43

§. 120. Fortsetzung. So denkt der Verstand Alles wechselnd mit einem Andern im Innern, als vergehend und entstehend, obgleich nur an einem Seienden, welches die Zeit hindurch beharret. So im Denken eines Ich, Du, eines jeden Subjektes. Dadurch ist der Gedanke der Innenwelt vollendet. Bloße Zeitlichkeit und Einheit der gedachten Substanz. Vereinbarkeit dieses Denkens mit dem Denken eines materiellen Substrates . 43—46

§. 121. Mittelbarkeit des Gedankens des Ich und Frage nach Realität desselben. Die Behauptung, es werde unmittelbar gedacht, ist unrichtig; also ist gewiß auch seine Realität nicht unmittelbar gewiß. Die Philosophie muß den Beweis der Realität führen. Refutation einer kurzsichtigen Gegenargumentation des Krug. Anm. 1. Ueber den sichtischen Begriff der Substanz. Anm. 2. Ueber die allgemeine Substanz, welche man Indifferenz heißt . . . . . 46—48

§. 122. Andere reine Begriffe des Verstandes. Zahlbegriffe. Ihre Entstehung. Begriff der Einheit als der einzigen Zahl im philosophischen Sinne. Die

Seite.

Zahlbegriffe sind rein und a priori. Vielheit. Allheit. Möglichkeit des Zusammenzählens ungleichartiger Dinge. Anm. Ueber die Qualitäts-Relations- und Modalitätsbegriffe 48–52

§. 125. Uebergang zum empirischen Denken. Durch das reine Denken werden die Erscheinungen für uns erst Dinge. Aber unsere Zwecke des Denkens und Erkennens erfordern weitere Bestimmungen. Wir klären daher erst die Anschauung auf, und bezeichnen uns den Gegenstand 52–53

§. 124. Entstehung der Sprache in psychologischer Rücksicht. Bestimmung des Gesichtspunktes. Streitfrage. Grund derselben. Ob das Wort dem Begriffe vorhergehe in der Entstehung oder umgekehrt? Das Wort vertritt anfangs nicht den Begriff, sondern die Anschauung. Nachweise in der Sprache der Kinder und in der lexikographischen Darstellung der Sprache. Einwendung, daß doch die **nomina propria** ursprünglich **appellativa** seien. Antwort 53–57

§. 125. Entstehung der Bezeichnung durch Worte. Doppelte Nothwendigkeit der Bezeichnung für den Menschen. Die Zwecke der Mittheilung waren jedoch wohl am meisten bestimmend für die Entstehung der Bezeichnung. Klassen der Zeichen. Natürliche, künstliche. Letztere waren allein anpassend. Zeichen, welche dem Gesichts- und Gehörssinne angehören, waren die geeignetsten. Mienen, Gebehrden, Hieroglyphen, Laute, Töne, unartikulirte und artikulirte. Arten der Sprache. Artikulirte Laute waren die zweckmäßigsten Zeichen. Anregung zu ihrer Bildung und Anwendung. Schranken der Wortsprache. Bezeichnung nicht-schallender Dinge durch Laute. Urtheile Hoffbauer's und Herder's 57–65

§. 126. Fortbildung der Sprache. Die Sprache konnte fortgebildet werden und selbst ihre Rege mäßigkeit der Flexion erhalten durch unwillkührliches Befolgen einer Analogie. Bildung der Redetheile, besonders der abstrakten Bindepartikeln. Urtheil Hoffbauer's . . 65–68

§. 127. Resultate. Ob die Sprache natürlich entstehen konnte und entstand; wie eine Mittheilung zu denken wäre. Analogie ihrer Entstehung mit der Entstehung der Musik. Die Fähigkeiten auch des ersten Menschengeschlechtes waren wohl zureichend die Sprache zu bilden; vielleicht standen sie höher, als die unsrigen. — Die Gründe gegen die natürliche Entstehung sind aus der Beschaffenheit der Sprache entnommen und unzureichend 68–71

§. 128. Uebergang zur Bildung des empirischen Begriffes. Er liegt in der Uebertragung des Wortes auf mehrere, freilich ähnlich und gleich scheinende Dinge, so daß die empirischen Begriffe nichts anders sind, als die Sachen in uns, welche dem in seiner Bedeutung erweiterten Worte entsprechen. Allgemeine Vorstellungen 71–73

§. 129. Fortsetzung über die Entstehung der empirischen Begriffe. Welche Begriffe als die ersten zu betrachten seien. Ueber die Ansicht Herbart's, daß das Dasein der empirischen Begriffe sich nicht einmal

Seite.

nachweisen lasse. Sie kommen nicht für sich, nur im Denken mit ihrem Charakter vor. Sie liegen und entstehen allmählig im lebendigen Denkprozesse. Man kann sie indessen auch als logische Ideale denken . . 75—75

§. 130. Möglichkeit des Denkens ohne Sprache und Unmöglichkeit einer allgemeinen Sprache. Ohne Worte ist freilich wohl ein Gedanke möglich, weil die Einbildungskraft dafür ihre Schemate hat, obwohl es nicht leicht zu begreifen ist, wie das Denken ohne alle Sprache sollte entstehen können. — Allgemeinheit einer Sprache ist unmöglich, man mag an eine natürliche, oder an eine künstliche denken . . . 75—78

§. 131. Folgerungen aus dem Verhältnisse des Begriffes zum Worte. Dasselbe Wort kann bei verschiedenen Subjekten ganz verschiedene Begriffe vertreten, auch bei demselben Subjekte. Mißverständnisse. Sie entstehen am leichtesten in Ansehung der Dinge in uns, und können in der Philosophie nicht aufhören, ohne Rückkehr zur Beachtung des Sprachgebrauches. Unstatthaftigkeit der Bezeichnung der Dinge nach einer Deduktion a priori. Treffendes Urtheil Suabedissen's über die Einhaltung des Sprachgebrauches. Werth der Etymologie zur Bestimmung der Bedeutung . . . . . 78—83

§. 132. Verhältniß des empirischen Begriffes:
a) zur Anschauung; aa) im Allgemeinen. aaa) Die Anschauung hat ein vollkommen individualisirtes Objekt; der Begriff hat Allgemeinheit. bbb) Die Anschauungen haben unzählige Merkmale, der Begriff nur wenige. Bedeutung der Redensart, das Objekt entspreche dem Begriffe. ccc) Die Begriffe werden in der Anschauung schematisirt. ddd) Der Begriff liegt im Denken, die Anschauung (Vorstellung) im Anschauen. — bb) der Theile des Begriffes zu den Theilen der Anschauung. aaa) Die Merkmale des Begriffes sind allgemeine Bestimmungen, die der Anschauung individuelle. bbb) Die Bestandtheile des Begriffes kommen in jeder Anschauung vor, nicht umgekehrt. ccc) Die Merkmale des Begriffes bestimmen den Charakter der Dinge, sind wesentliche, die übrigen in der Anschauung zufällige. — Zusatz. Die Begriffe sind mittelbare Vorstellungen, die Anschauungen unmittelbar . 83—87

§. 133. Fortsetzung. Ihr Verhaltniß:
b) zu den reinen Begriffen. Die empirischen Begriffe beschreiben das Objekt, die reinen stellen es in einem Verhältnisse zu unserm Denkvermögen schlechthin dar. Die geometrischen Begriffe sind daher empirische. bb) Beide Klassen sind allgemeine Vorstellungen; cc) beide unmittelbar; dd) der empirischen Begriffe gibt es viele, der reinen wenige. — Ueber angeborne Begriffe . . . . . 87—90

§. 134. Stufenfolge der empirischen Begriffe. Entstehung der Art-, Gattungs-, Geschlechts-, Familien-Begriffe, theils durch Aufsteigen, theils Absteigen. Möglichkeit der Exposition des zusammengesetzten Begriffes durch wenige Merkmale. Verstandesdichtungen. Einzelbegriffe. — Zur Bildung der Klassenbegriffe ge-

Seite.

hört: a) Vergleichung und Unterscheidung. b) Abstraktion und Reflektion. c) Zusammenfassung oder Synthesis. Anm. 1. Ueber die Mittheilung der Begriffe. Anm. 2. Unmöglichkeit strenger Klassifikation. Anm. 3. Gesichtspunkte der Eintheilung . . . . . 90—96

§. 135. Verhältniß der Begriffe zu den Urtheilen und Schlüssen. — Das Urtheil ist der erste Denkakt, die allgemeinste Denkform; in ihm sind die Begriffe erst entstanden. Jedoch läßt sich aus ihm der Begriff für die gesonderte logische Betrachtung herausheben. Logisches Gebiet . . . . . 96—98

§. 136. Entstehung der Urtheile; durch Synthesis, durch Analysis. Willkührliches, nothwendiges Urtheilen; seine Arten. Mittelbare und unmittelbare Urtheile, Schlüsse . . . . . 98—101

§. 137. Fortsetzung. Denkgesetze. Verschiedenheit des Ausdrucks derselben und ihre schlechte Darstellung bei Krug. Nach den Denkgesetzen des Verstandes hat alles Herleiten des einen Urtheils aus dem andern Statt. Das Denkgesetz vom Grunde kommt beim Schließen nicht in Anwendung, selbst nicht beim hypothetischen Schlusse. Unmittelbare, mittelbare Schlüsse, welche dem Verstande angehören . . . . . 101—110

§. 138. Zusätze. Gebiet der Logik. Es gibt, philosophisch betrachtet, nur ein Zeitwort, wie ein Zahlwort. Eine besondere Urtheilskraft kann man nicht postuliren . . 110—111

§. 139. Vollkommenheiten und Schwächen des Verstandes. Nachweise derselben. Vollkommenheiten sind: Witz, dann Scharfsinn; Charakter beider; dieser ist jenem in seiner Richtung grade zu entgegengesetzt . . 111—115

§. 140. Fortsetzung. Tiefe und Allseitigkeit; sie sind nicht mehr Auszeichnungen des Verstandes allein. — Talente, Kopf, Genie; Erfindungen des Genies; manche erfordern gar kein Genie. — Schwächen des Verstandes sind Dummheit, Stumpfsinn, Oberflächlichkeit, Einseitigkeit . . . . . 115—117

§. 141. Verschiedenheit der Denkweisen und Denkgesetze des vollkommnern und des schwächern Verstandes. Sie sind gleichsam Gedankengänge, welche dieser und jener nehmen, ohne daß sie ihnen als erkannten Grundsätzen folgten. Beispiele zur Anwendung . . . . . 117—119

§. 142. Beschluß der Lehre vom Verstande als Denkvermögen. Nachweise, daß alles bisher beachtete Denken einen gleichen Charakter trage und um das Verstehen sich herumbewege in fast gleicher Entfernung. Wir gelangen damit zu der Vorstellung der äußern Verhältnisse der Dinge. Reiner, empirischer Verstand. — Warum hier der Einfluß der Einbildungskraft nicht erörtert werde, den sie auf den Verstand ausübt . . . . . 119—120

Zweiter Abschnitt. Ueber die Vernunft als Denkvermögen; höheres Denkvermögen.

§. 143. Vorerinnerung über die Annahme eines höhern Denkvermögens. Was alles gewiß sein müsse, wenn noch ein höheres Denkvermögen richtig angenommen werden soll. Sowohl Dinge, als Ver-

Seite.

hältnisse denken wir noch, die wir durch Verstandesthätigkeiten nicht erreichen. Was aber auch immer noch so gedacht wird, denken wir in dem Gedanken oder vermittelst des Gedankens von einem Grunde des Seienden, welchen wir immer voraussetzen . . . . 121—122

§. 144. Nähere Betrachtung des Vernunftgedankens. Er wird veranlaßt durch den Gedanken des Seins. Verhältniß des Grundes zur Substanz. Wie das Denken der Vernunft schöpferisch sei. Das Denken der Vernunft ist nothwendig, um noch die Dinge als mögliche Dinge zu denken. Seinem Ursprunge nach ist es a priori, seinem Inhalte nach rein und übersinnlich. Einwendung, daß wir doch die begründenden Dinge in der Erfahrung antreffen. Das Denken des Grundes ist das Begreifen. Verschiedene Bedeutungen dieses Wortes; Rechtfertigung des Gebrauches desselben in der Bedeutung vom Möglichfinden . . . . . 122—127

§. 145. Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Das Schwankende dieser Begriffe in aller Sprache. Daß eine Unterscheidung dennoch festgehalten werde und werden müsse. Anfang einer wissenschaftlichen Unterscheidung. Irwing, Wolf. Die Kantische Unterscheidung. Beurtheilung. Schelling's Erklärung von Vernunft; — daß die Vernunft das Vermögen sei, das Göttliche zu vernehmen; — Stiedenroth's Vorwürfe gegen die Psychologen. — Jene Erklärungen sind auch ganz unbrauchbar, unlogisch. Wie man zu ihnen hinkam . . . . . 127—136

§. 146. Fortsetzung. Befugniß zu willkührlicher Unterscheidung; Abwesenheit derselben, wenn man den Verstand erklärt als das Vermögen zu verstehen, und ihm die eingeschlossenen und gleichartigen Zustände zuweiset, wie der Vernunft das Begreifen und was in ihm liegt, und mit ihm gleichartig ist. Gründe. a) Damit ist sogar der Sprachgebrauch vollkommen im Einklange. Nachweise, daß es wirklich einen solchen gebe. So wird die Vernunft auch das Vermögen der Ideen, und so kommt in sie Einheit, die man sonst überall vermisset. b) Selbst der Sprachgebrauch der Philosophie erkennt solche Unterscheidung an; Kant, Jakobi. c) Analogie mit der Unterscheidung der Lateiner und Griechen. d) So steht die Vernunft über dem Verstande nach Gebühr und altem Brauch, den Friedr. v. Schlegel abschaffen wollte. e) So wird kurz und klar unterschieden; und f) so allein kommen verschiedenartige Zustände auf verschiedene Vermögen. Wichtigkeit der Sache . . . . . 136—142

§. 147. Ausdehnung des Begreifens. Es ist a) uneingeschränkt in Ansehung der Dinge, sie mögen einer Sinnenwelt, oder einer intelligiblen Welt angehören. Es ist b) eingeschränkt in Ansehung seiner selbst, hat keine Nothwendigkeit, nach einem bestimmten Grunde und seinem letzten Zusammenhange mit der Sache, zu forschen . . . . . 142—146

§. 148. Uebergang zur Bestimmung des Grundes. Sie hat Statt durch Anwendung bestimmender Begriffe des Verstandes. Der Grund wird zunächst gedacht als seiend. Widersprechende Gedanken sind keiner Be-

Seite.

gründung fähig. Es muß mit Nothwendigkeit ein Sein gedacht werden, wenn ein Grund nothwendig gedacht werden soll. Das Denken der Vernunft ist hypothetisch und subjektiv, obgleich mehr werth, als ein objektives. 146—149

§. 149. Nähere Bestimmungen des Gedankens vom Grunde, und des Grundes. Sie richten sich nach dem verschiedenen Denken des Verstandes. Welche eintreten, wenn der Verstand a) unselbstständiges Sein denkt, und zwar aa) Eigenschaft? Die Vernunft denkt sie als bedingt durch die Substanz, davon abhängig . . . . . 149—151

§. 150. Fortsetzung. bb) Begründung der Zustände hat Statt nicht durch die Substanz allein, als nur, wenn man an freie Substanzen denkt; also begründet durch ein Anderes, doch nur zu einem Theile; ein anderer Theil liegt in der Substanz, welche den Zustand hat. Zureichender, unzureichender Grund. Ruhender, thätiger Grund; Ursache, Wirken, Kraft. . . . . 151—155

§. 151. Kausalprinzip. Es liegt gar nicht in den Sätzen: Jede Ursache hat ihre Wirkung, und umgekehrt; wo der Grund ist, da ist die Folge, und umgekehrt; hiervon ist es so verschieden, wie das synthetische Denken der Vernunft von dem analytischen des Verstandes. Ueber den Ausdruck: Alles muß seinen Grund, seine Ursache haben, gegen Tetens. Nothwendigkeit des Denkens und des Seins sind zu unterscheiden. Unzulässigkeit nothwendiger Erfahrungsurtheile . . . . 155—159

Unmöglichkeit der Herleitung des Kausalprinzips aus den Denkgesetzen des Verstandes; Verwechselung dieser Dinge bei Wolf, Reimarus, und den Philosophen der Leibniz-Wolfischen Schule, besonders des Horvath.

Falsche Ansicht des Hume über den Gebrauch des Vernunftgedankens, um von den Ursachen auf die Erscheinungen zu schließen. Ursache ist nicht zu verwechseln mit erster Sache. Ihr Begriff ist a priori. — Ueber die Ansicht der neuesten Empiriker, namentlich des Beneke, über die Entstehung des Denkens von Ursache und Grund . . . . . 159—166

§. 152. Verschiedenheit der Ursachen und Kräfte in der Innenwelt. Quantitativ und qualitativ verschiedene Kräfte; körperliche, geistige; Geist. Entstehung des Idealismus; ob die Seele bloß eine Kraft sei . . . . . 166—169

§. 153. Fortsetzung, mit Rücksicht auf die Außenwelt und die Gemeinschaft von Seele und Leib. Grundkraft der äußern Dinge, ob sie nur als Kräfte, oder als kräftige Substanzen zu denken seien. Dynamische Weltansicht, wodurch aller Dualismus sich heben läßt. Werth der Zerlegung des Menschen in Leib und Seele. Anm. Seitenblick auf die Lehre des Christenthums. — Dieser Monismus wäre nicht zu verwechseln mit Pantheismus, auch nicht mit dem Identitätssysteme . . . . . 169—175

§. 154. Andere Verschiedenheiten der Ursachen. — Unselbstständiges, selbstständiges Wirken; Selbstthätigkeit. Vereinbarkeit des freien Wirkens mit dem Kausalprinzipe. Verhältniß der Kraft zum Vermögen; Un-

Seite.

terscheidung nach Aristoteles; nach Weiß; — Seelenvermögen; komische Ansicht von ihnen bei Jakobi. — Anlage. Gegen Beneke's Bestreitung ursprünglicher Anlagen. Fähigkeit. Fertigkeit, Agilität ꝛc. Die Gegenstücke zu den jetzt genannten Vernunftbegriffen . 173—183

§. 155. Fortsetzung der Bestimmung des Grundes. Wenn der Verstand b) Substanzen dachte, so kann die Vernunft noch nicht unmittelbar genöthigt werden, einen Grund derselben außer ihnen zu denken. Aber der Verstand denkt auch die Substanzen als sich ändernd, als entstehend und vergehend; und beides Letztere ist nicht vereinbar mit dem Denken, daß durch sie sich seien. 183—187

§ 156. Fortsetzung. Es muß also in einem andern, frühern Dinge der Grund liegen. Dieses muß ein Ding derselben Art sein, weil nur so das erfahrungsmäßige Entstehen begreiflich ist. Einwendung, daß solches Entstehen nicht nothwendig sei, was in der Erfahrung vorkommt; Antwort . . . . . 187—190

§ 157. Fortsetzung. Daß in dem Dinge gleicher Art nur ein Theilgrund des Entstehenden liege. Einwendung, daß es gar kein eigentliches Entstehen und Vergehen gebe. Antwort, daß man hier zwar gar kein absolutes Entstehen und Vergehen nachweisen könne, Beides aber doch denkbar sei durch Schaffen und Vernichten; daß diese denkbar seien, aber hier doch nicht in Betracht kommen sollen, ohne daß jene Argumentation aufhörte. Entstehen und Vergehen sind dann Uebergehen der Dinge in andere Formen, und das Entstehen solcher Form ist dann bedingt durch das frühere Dasein in gleicher Form. Grund, warum auch im dynamischen Systeme dieselbe Ansicht sich erhalte. Anm. Wie Entstehen und Vergehen Veränderungen seien . . . . . 190—194

§. 158. Fortsetzung. Die Vernunft kann bei dem ersten Begreifen nicht beharren, weil sie das Sein aus gleichartigem Sein begreifen mußte; und weil sie in den folgenden, gleichartigen Dinge nicht mehr findet, als in den ersten, so muß sie denken, entweder:

§. 159. a) Daß die Reihen der Abstammungen in gleichartigen Dingen unendlich seien; dies ist ihr unmöglich. Man kann unendliche Reihen denken, aber nicht von Dingen, deren eins den Grund des andern enthält; — oder:

§. 160. b) Daß die Reihen in ungleichartigen Gliedern sich fortsetzen, die aber aa) noch entstanden sind. — Dann werden Abartungen gedacht; solche denken in hohem Grade die Naturforscher, welche aus der anorganischen Masse die organischen Wesen entstanden denken. Urtheile von Wagener, Oken, Gruithuisen, Krug, Tiedemann. Gegengründe. Die Grundlage mag auch der Ansicht nicht ganz fehlen; sie wird aber zu weit ausgedehnt. Es bleibt auch bei dieser Ansicht die Abstammung von Gleichartigem vollkommen bestehen; die Reihe wird wieder ungeschlossen, selbst wenn man an ein anfängliches Chaos und die tolle Ansicht appellirt, daß die Erde ein abgeschlagenes Stück eines Planeten sei. Daß alles dieses nicht zureiche, weil der Satz vom Grunde ein nothwendiges Denkgesetz ist.

Anm. Daß keineswegs nach dem Gesetze vom Widerspruch allein Beweisführung möglich sei. . . . . 195—205

§. 161. Fortsetzung. Also muß angenommen werden bb) daß die Reihen mit einem nicht entstandenen Gliede anfingen. Idee des Absoluten. Nothwendigkeit des Seins und Denkens in Verbindung. Inhalt der Vernunftidee. Werth dieser Nachweise des nothwendigen Denkens eines absoluten Wesens. Sie ist kein Beweis des Daseins desselben. Uebergang zu einigen, psychologisch betrachtet irrigen, Ansichten über das Denken des Absoluten.

§. 162. Ueber einige Behauptungen in Ansehung des Denkens des Absoluten. a) Es soll die Gedankenreihe zu lang sein, als daß es annehmbar sei, Gott habe durch sie zur Erkenntniß seiner verhelfen wollen. b) Man hat sich erlaubt, die hier befolgte Denkweise ganz zu entstellen, um sie zu verrufen. c) Man hat alle solche Demonstration der Nothwendigkeit, ein Absolutes zu denken, als unerreichbar, auch als sich widersprechend, und zugleich für überflüssig erklärt. Ueber die einschlägliche Ansicht Jakobi's, Schelling's, Klein's, Seber's, Hegel's. Alle diese Leute haben die Sache psychologisch ganz schief aufgefaßt, und selbst den Vorwurf auf sich geladen, den sie Andern machten, indem sie das Beweisen ansahen als ein Machen, Wirklich- und Wahrmachen, eines Gegenstandes und Gedankens. Nachweise, daß alles Demonstriren, selbst das mathematische, die Sache nicht abhangig mache von dem Beweise. Widerspruch jener Philosophen mit sich selbst. . . . . 206—216

§. 163. Das fortgesetzte Denken über das Absolute. Das weitere Denken ist eine Bestimmung des Absoluten durch Beziehung von Begriffen auf dasselbe. Das Absolute wird noch nicht sogleich als unendlich gedacht, und deßhalb kann das Bestimmen desselben durch empirische Begriffe noch nicht unzulässig sein. Warum das Absolute hier nicht als ein Unendliches zu denken sei. Die Uebertragung von Begriffen ist möglich, erstlich: durch Reflexion über den Gedanken selbst, es sei durch sich da; — von dieser Seite hat es zeitloses und auch nicht zeitliches Sein, ist unveränderlich. Was sich ändert, ist dann auch nicht absolut; Vergleichung mit dem Denken über die Dinge der Welt; — ferner muß dann die Welt gedacht werden als mit Freiheit durch Gott ins Dasein gebracht, und deßhalb muß das Absolute als ein freies und persönliches Wesen gedacht werden, womit allem Deismus und Pantheismus die Thür verschlossen ist. Wie das Wollen der zeitlichen Veränderungen in Gott zu denken, diese durch ihn zu begründen seien, ohne daß er als veränderlich gedacht wird. . . . . 216—223

§. 164. Bestimmungen des Absoluten nach der Beschaffenheit der Welt. Es kann nämlich zweitens eine Beschaffenheit in Gott gedacht werden als der Grund einer Beschaffenheit der Welt, und dann schließen wir mit Nothwendigkeit von dieser auf Einheit des Absoluten, auf ausgedehnte Macht, Erkenntniß, Weisheit und Güte. Wirkung dieser

Seite.

Gotteserkenntniß auf das Gemüth des Menschen. Beschränkung der psychologischen Entwickelung der Entstehung dieser Gedanken. Anm. 2. Daß Gott das principium cognoscendi und essendi sei. Anm. ? Daß Gott nur nach Analogie mit menschlichen Eigenschaften Macht, Güte ꝛc. zugelegt werden können; das also keine positive Folgerung aus Gottes Eigenschaften zulässig sei, wohl eine negative . . . . . 224—226

§. 165. Vergleichung des Denkens des Verstandes mit dem Denken der Vernunft. Ideen. Jener versteht, diese begreift; beide sind Denkvermögen, jener theils reines, theils empirisches, diese durchaus reines Denkvermögen; ihre Begriffe bilden beide im Urtheilen; der Verstand wird zum Denken veranlaßt durch die Anschauung, die Vernunft durch den Verstand; — jedem Verstandesbegriffe entsprechen drei Modifikationen des Grundbegriffes. — Daß alle so entstehenden Vernunftbegriffe Ideen seien. Platonische Ideen; ihre Unhaltbarkeit und Ueberflüssigkeit. Ueber Wahrheit des Erkennens in diesen Ideen. — Schlußanmerkung. Warum die Vernunft nicht als Wahrheitssinn, Schönheitssinn ꝛc. hier in Betracht gekommen sei. . . . . 226—230

Dritte Abtheilung. Das Erkenntnißvermögen im engsten Sinne.

§. 166. Vorerinnerung. Daß das Denken und Erkennen zwar nicht dasselbe, aber doch sehr verwandt seien, woher es denn komme, daß die Sprache keine besondere Terminen habe, um die Vermögen der Erkenntnisse zu bezeichnen, und deßhalb das Erkennen wieder dem Verstande und der Vernunft zuweisen müsse. Eintheilung in niederes und höheres . . . . . 231—232

Erster Abschnitt. Das niedere Erkenntnißvermögen oder das Erkenntnißvermögen als Verstand.

§. 167. Entstehung und Stufen des niedern Erkennens. Es entspricht dem niedern Denken und dies wird zum Erkennen, indem das Objekt unter dem darauf bezogenen Begriffe stehend gefunden wird, weßhalb das Denken noch nie an sich ein Erkennen ist. Drei Stufen des niedern Erkennens. . . . . 233—234

§. 168. Erkennen der Dinge unbekannter Art bei der ersten Erscheinung. Hier können die Dinge nur unter wenigen Begriffen stehend gefunden werden, und werden so bloß erkannt in reinen Erkenntnißakten. Wie lange dieses Erkennen bei Erscheinungen möglich bleibe; — es ist beschränkter, als das Denken. Jedoch hat gemeiniglich auch noch eine etwas mehr erweiterte Erkenntniß Statt, als die reine, weil die weitesten Gattungsbegriffe doch in Anwendung kommen können. 235—237

§. 169. Wiedererkennen. Hierin tritt das Ding wieder unter die frühere Vorstellung; es ist aber keine Erneuerung eines Erkenntnißaktes. Requisite desselben. Es hat Statt an individuellen Bestimmtheiten, woran wir wiedererkennen. Es hat aber diese Erkenntniß schon

Sein.

einen Begriff nothwendig, unter welchen beide Erscheinungen, die frühere und letztere sich stellen müssen, den Begriff der Identität des Dinges. Ob sich auch dann beim Wechsel des Aeußern der Dinge, der Zustände nämlich, noch die Identität der Dinge erkennen lasse? Diese skeptische Frage läßt sich schon auf psychologischem Standpunkte bis dahin beantworten, daß der vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist; denn der Wechsel der Dinge würde als absolut unbemerkbar gedacht, und wäre für unser Denken gar nicht da . . . . . 237—242

§. 170. Erkennen der Dinge schon gedachter Art. Wir suchen hier die Dinge zu erkennen als angehörig einer Art; und dann ist es oft anstrengend, denjenigen Begriff zu finden, unter welchem das Ding steht; dies Erkennen hat weniger Spielraum, als das Denken, und hat die engern Schranken der Nothwendigkeit. Aber wenn auch ein Denken durch den zugehörigen Begriff Statt hat, so ist doch dieses Denken noch kein Erkennen, so lange nicht der Akt des Gewahrnehmens hinzutritt, daß das Ding darunter gehöre. Beispiele des mühsamern Erkennens. Anm. 1. Durch das Erkennen werden die Dinge wieder mehr in Klassen angewiesen, als selbst bekannt. Anm. 2. Die Erkenntniß des Seins in solchem Falle . . . . . 242—245

§. 171. Verschiedenheiten des niedern Erkennens. — Wahres und falsches Erkennen. Es gibt allerdings, mit Recht sogenannte, falsche Erkenntnisse. Nicht jede richtige Erkenntniß ist wahr, nicht jede falsche eine irrige. Analytisches, synthetisches Erkennen; unmittelbares und mittelbares Erkennen; Erkennen aus Grundsätzen. Daß die Mathematik keine Grundsätze kenne; wohl aber alle praktischen Wissenschaften. Doch kann jeder Satz, relativ genommen, Grundsatz werden. , 245—249

§. 172. Fortsetzung. — Nothwendiges, subjektiv und objektiv nothwendiges Erkennen. Alle Erkenntniß trägt den Charakter der Nothwendigkeit. Man darf aber bei aller, selbst der sogedachten objektiv nothwendigen Erkenntniß nicht vergessen: a) Daß es keine absolut objektiv nothwendige Erkenntniß gebe, und b) daß die Nothwendigkeit der Erkenntniß sie gar nicht zu einer gewissen mache; sie kann wohl bloß richtig sein. — Einsehen, Einsicht; sie ist eine Art des Erkennens und setzt ein Urtheil voraus, dessen Richtigkeit eingesehen wird. 249—251

Zweiter Abschnitt. Das höhere Erkenntnißvermögen oder das Erkenntnißvermögen als Vernunft.

§. 173. Charakter des höhern Erkennens. — Das höhere Erkennen kann sich nur beziehen auf die Begründung der Dinge, und bezieht sich also zurück auf die Dinge der Erfahrung. Deßhalb ist auch alle rationale Erkenntniß über Gott mehr eine direkte Erkenntniß über die Welt und ihre Möglichkeit, als über Gott selbst, weil Gott nicht unmittelbar erfaßt wird. In der Mystik steht die Sache freilich anders, so auch wenn aus positiven Quellen, die eine höhere Offenbarung zum Grunde haben, erkannt wird. Erkenntniß der Vernunft über die Innen- und Außenwelt im dynamischen Systeme. 252—254

Seite.

§. 174. Reflexes Erkennen. — Worin es bestehe. Es ist ein höheres Erkennen, das also der Vernunft, als einer reflektirenden Vernunft, angehört, obwohl es auch Akte einschließt, die dem erkennenden Verstande angehören. Hier wird eine Erkenntniß Objekt einer neuen, worin jene als möglich und nothwendig erkannt wird; es kann dann eine, die frühere Erkenntniß aufhebende Erkenntniß eintreten; — wie sie ausfallen könne in Betreff der Erkenntniß des Verstandes von Zuständen. — Keine Erkenntniß ist sich selbst Objekt, sondern wird erst Gegenstand des reflexen Wissens und dann eines reflexen Erkennens. — Veranlassung zur Frage nach Wahrheit im menschlichen Erkennen . . . . . 254—258

§. 175. Eine Reflexion. Ueber die Sentenz, **nihil esse in intellectu, quod non ante fuerit in sensu.** Die Erfahrung ist der Stützpunkt und liefert den eigentlichen Gegenstand allen Erkennens; aber wir erkennen weit mehr, und schon in der ersten Erkenntniß, als die Erfahrung uns diktiren kann. Uebersicht der Leistungen des Erkenntnißvermögen in Ansehung der Bearbeitung des von der Erfahrung gelieferten Stoffes . . . . . 258—260

§. 176. Einflüsse anderer Vermögen auf das Erkenntnißvermögen. Mancherlei mißleitet das Erkennen, am meisten aber die Einbildungskraft, welche dabei von Gefühlen und Begierden angeregt wird. Die Schemate derselben schwächen die abstrakte Erkenntniß, so die Zeichen und Worte; sie hemmet ferner durch die Lebhaftigkeit ihrer Bilder die Aufmerksamkeit im Erkennen, sowohl unmittelbar als mittelbar . . . . . 260—263

Ihre schädlichsten Einflüsse sind:

§. 177. Fortsetzung. a) Auf das Erkennen des Verstandes, indem sie die Empfindung entstellt durch Einbildung, und die Einbildungen modifizirt nach Empfindungen, die schon verwechselt sind; zu jenem ist Anlaß die Dunkelheit der Empfindung, zu diesem die Unvollständigkeit der reproduzirten Bilder. b) Auf das Erkennen der Vernunft, indem sie etwas, was allein in der Anschauung auftritt, auch als alleinigen Erklärungsgrund behandeln macht. Entstehung der Theogenien, Kosmogenien, der Mystik der Neuern und des Aberglaubens. . . . 263—265

§. 178. Schlußanmerkung. Was in Betreff des Erkenntnißvermögens im weitesten Sinne uns noch erübrige für die Behandlung 266

Vierte Abtheilung. Das Anerkennungsvermögen.

§. 179. Vorerinnerung. Nachweise, daß wir zwar von Erkenntnissen der Realität und Wahrheit sprechen, daß aber damit doch eigenthümliche Funkzionen bezeichnet werden, und bezeichnet sein müssen. Nothwendigkeit der Rücksicht auf den Begriff der Wahrheit. . . . . 267—268

§. 180. Ueber die Erklärung der Wahrheit. — Sie wird sehr verschiedentlich definirt, besteht aber in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten. Ueber die Ansicht, wornach sie gesetzt wird in die Nothwendigkeit, objektive und absolut objektive Nothwendigkeit der Erkenntniß. Man hat sie darauf gesetzt in

Seite.

die Harmonie der Erkenntnisse des Subjektes; hat dabei die Erklärung durch ein Kriterium ersetzt, das unbrauchbar und unsicher ist. Andere haben in der Uebereinstimmung der Menschen in Betreff des Wahren sie gesucht, und dahin gehören die neuern Empiristen, namentlich Beneke. Verwandtschaft der ursprünglich kantischen Definition von Wahrheit und des kantischen Prinzips zur Erkenntniß der Pflichten . . . . . 268—274

§. 181. Fortsetzung. Es bleibt also bei der alten Erklärung der Wahrheit. Erklärung des Thomas von Aquino. Fr. Ancillon. Sie ist aber nicht erreichbar durch Vergleichung des Erkannten mit der Erkenntniß, und überhaupt nicht im Wege des Erkenntniß. Die Vergleichung ist unmöglich, wäre auch unzureichend; die Wahrheit wird also anders gesucht und muß anders gesucht werden, und dieses geschieht immer vermittelst des Anerkennens . . . . . 274—277

§. 182. Entstehung des Anerkennens und sein Charakter. — Wir sind anerkennende Wesen; wir entnehmen dies aus unserer bemerkten Entschiedenheit über Mancherlei, und aus dem Handeln, dessen Bedingung es ist. Beispiel aus der Mathematik. Wir können es aber auch selbst in seiner Entstehung anschauen. Beispiele. Es charakterisirt sich dann als ein logisches Beifall-Geben, als eine Zustimmung zur Erkenntniß. Fürwahrhalten, Fürwirklichhalten. Fürwahr- und Fürwirklich-Annehmen. Das Anerkennen macht uns die Erscheinungs- und Erkenntnißwelt zu einer wirklichen. 277—281

§. 183. Fälle des Eintretens des Anerkennens. Es tritt hinzu zum Denken und Erkennen des Verstandes, wenn er a) Sinnenobjekte denkt und erkennt; b) wenn er Objekte der Einbildungskraft denkt, die sich in die Reihe der Sinnenobjekte reflexiren; wenn c) dies nicht geschieht, so erkennen wir auch nicht an; d) wenn der Verstand mit Nothwendigkeit, gleichviel was, über die Objekte gedacht oder ihnen hinzugedacht hat, als Substanzen; — ferner tritt es mit Nothwendigkeit ein, wenn e) ein Grund eines etwas gedacht oder erkannt ist; er wird anerkannt; und f) wird dasjenige Gedachte nicht für wirklich gehalten, wovon wir denken, es habe keinen Grund. Einwendung, daß dann kein Skepticismus möglich sei. Antwort . . . . . 282—285

§. 184. Fälle des nicht möglichen Anerkennens. g) Das Anerkennen kann nicht eintreten, wo der Gedanke unmöglich ist; also aa) wo der Gedanke widersprechend wäre; bb) wo kein Grund des Gedachten denkbar bliebe. Die erste Unmöglichkeit läßt sich in der zweiten begründen, obwohl dies nicht nothwendig ist. . . . 285—287

§. 185. Andere Fälle. h) Willkührliche Gedanken halten wir nicht für wahr, wenn sie als solche sich ankündigen. Ueber andere Gedanken, die sich nicht als nothwendige ankündigen, reflektiren wir, und dann stimmen wir bei in zwei Weisen. Denn aa) wir erkennen blindlings an, ohne Gründe zu sehen, indem uns die Lebhaftigkeit der Vorstellungen, oder Gefühle und Neigungen beherrschen. bb) Wir stimmen dem Gedanken nicht sogleich bei, sondern sehen uns nach Bewegegründen um, und zwar aaa) nach theoretischen; bbb) nach praktischen.

Seite.

§. 186. Ueber die theoretischen Beweggründe. Diese suchen wir, α) indem wir das Gedachte als Erklärungsgrund eines Wirklichen betrachten. Hypothesen und ihre Erhebung zu nothwendig anerkannten Sätzen. β) Indem wir den Gedanken als Theil eines andern erkennen, und γ) indem wir durch den Gedanken eines Andern als eines Grundes auf die Sache hingeführt werden. 290—292

§. 187. Ueber die praktischen Beweggründe. Die wichtigsten sind solche, welche in der Pflicht liegen. Nachweise, daß es wichtige Fälle geben, worin wir nur durch Annehmen eines theoretisch Bezweifelbaren zur Pflichterfüllung mit Nothwendigkeit hinkommen können, obwohl es gemeiniglich aus theoretischen Beweggründen wirklich wird . . . . . 292—295

§. 188. Fortsetzung. Bestimmung der Zweifel, welche um der Pflicht willen ausgeschlossen werden müssen; sie entspringen aus allgemeinen Umständen, die nie entfernt sein können; sie müssen bei unbedingt gebotenem Handeln ausgeschlossen werden, und es läßt sich das Annehmen nicht dadurch umgehen, daß man alle Pflichtgebote als bedingte ansieht, die eine Voraussetzung erfordern; die Pflicht, sich die Möglichkeit der Gewißheit seiner Pflichterfüllung zu erhalten, gebietet schon die Ausschließung gewisser Zweifel, die sich auf weitere Pflichtfälle beziehen. Annehmen um des Rechtes willen . . . . 295—299

§. 189. Ausdehnung des freien Annehmens. Es reicht gemeiniglich für das Recht hin, anzunehmen, daß ein Gesetz auf den Fall zu appliziren sei, ohne die Hingabe an das Urtheil, der gedachte Thatbestand sei wirklich; doch nicht in allen Fällen. Die sittliche Pflicht erfordert unmittelbar auch nur die Handlung, aber dann auch Hingabe an das gedachte Verhältniß der Dinge, Ausschließung von Zweifeln. Analogie des gebotenen Annehmens mit dem Annehmen im manchen Wissenschaften, z. B. in der Kritik, Hermeneutik. Anm. 1. Ueber das Annehmen aus Neigung und aus sittlichem Rathe. Anm. 2. Daß das Gebot der Annahme an die höchste theoretische Wahrscheinlichkeit gebunden sei. 299—302

§. 190. Reflexion über den Werth des Anerkennens. Ursprüngliches Anerkennen. — Es gewährt unbezweifelte Wirklichkeit; es hätte den höchsten Werth, wenn es unbezweifelbare gewährte. Aber es hört oft auf, und so fragt es sich nach einem absolut nothwendigen Anerkennen. Weil das eine das andere vermittelt, so führt hier die Untersuchung auf ein ursprüngliches Anerkennen. Dies ist noch nicht das Halten einer wirklichen Welt, ist dies beim Realisten so wenig, als beim Idealisten, ist es auch nicht im gemeinen Manne; vielmehr fußet überall das Halten zuletzt auf dem Halten innerer Zustände. Nicht alles Bewußtsein hat unser Zutrauen unmittelbar, nur das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns . . . . 302—308

§. 191. Ueber den Werth des Anerkennens der Sache in uns. — Hier sollen einige wichtige philosophische Fragen angeregt werden durch zwei Bemerkungen. 1) Daß die Sachen in uns seien, ist die erste Wahrheit, Grundwahrheit. Gegen Ancillon und Jakobi, welche aus dem Anerkennen äußerer Dinge

Seite.

die erste Wahrheit herleiten. Ueber das Angeborensein dieses Anerkennens. 2) Daß die Frage nach Sicherheit des Haltens aufgehoben sei, wenn das Anerkennen ein nothwendiges sein sollte, weil es den Zweifel und seine Möglichkeit ausschließt. Im Leben und in der Wissenschaft wird über Wahrheit nur Entscheidung durch Anerkennen gesucht. — Anm. Das Halten der Sache in uns bedingt auch das Annehmen aus praktischen Beweggründen. . . . . 308—312

§. 192. Möglichkeit und Zweck einer Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens. — Bedeutung der Kritik ist, auszumachen, durch welchen Zweig jenes Vermögens zuverlässig Wahrheit erreicht werde. Mögliche Resultate der Untersuchung. Was man dagegen gesagt hat. Hegel's Urtheil und Widerlegung desselben. Jene Kritik ist Kritik des Erkennens, die vielfach veranlaßt wird durch Zweifel an die Wahrheit des einen oder des andern Erkennens; doch ist der Zweifel nicht a priori und allgemein, und deßhalb bleibt er lösbar. Absurdität, die Hegel darin sieht, liegt dann auch nicht darin, das Erkenntnißvermögen zu kritisiren. Anm. Trorler gegen Hegel. — Daß das Erkennen nicht als Instrument und Organ zu betrachten sei zur Wahrheit; daß es selbst wahr sein könne. 312—318

§. 193. Ob das Anerkennen einem besondern Vermögen angehöre. Wahrheitsvermögen. — Es gehört dem Vermögen an, womit wir Wahrheit suchen und finden. Das Wahrheitsvermögen ist aber nicht zu verwechseln mit dem Wahrheitssinn, auch nicht mit dem Wahrheitsgefühl. Es liefert zwar eine eigenthümliche Klasse von Zuständen, führt aber keinen eigenen Namen; es läßt sich mit aller Sprache der theoretischen Vernunft zulegen, und dies ist sogar nothwendig, weil es oft mit dem Begreifen einerlei ist. Verschiedentliche Bezeichnungen des Anerkennens. . . . . 318—322

§. 194. Zustände, welche aus dem Anerkennen resultiren. — Es resultirt aus ihm Entschiedenheit, die aber oft a) Entschiedenheit für das Gegentheil, oft b) Schwanken wird. . . . . 322—323

§. 195. Ueber a. Glauben. — Nachweise, daß Glauben in aller Sprache so viel sei, als Entschiedensein. Gegründeter, vernünftiger Glaube ist Glaube aus Gründen und zwar aus zureichenden, nöthigenden Gründen. Relativität dieser Bestimmung. Angabe des Kriterium, wornach das Zureichendsein der Gründe allein ermessen werden darf. Der nicht-nothwendige Glaube ist dem Wechsel zu sehr preisgegeben, und deßhalb ohne Werth. — Verhältniß des abgenöthigten Glaubens zum frommen, demüthigen, und zum Herzens-Glauben. Anm. 1. Wahre Wissenschaft erfordert Durchgang durch die Irrgänge des Zweifels. Anm. 2. Der nothwendige Glaube ist nicht verdienstlos, weder der sittlich-, noch der physisch-nothwendige. Anm. 3. Ueber den Ausdruck: Christlicher Glaube. . . . . 323—329

§. 195. Ueber b. Meinen und Zweifeln. Unentschiedenheit. Wenn Unentschiedenheit eintritt, lassen wir aa) die Sache dahin gestellt sein, sind im Zweifel im ungewöhnlichen Sinne; oder bb) wir neigen ab von der

Seite.

Entschiedenheit für die Sache, zweifeln im gewöhnlichen Sinne; oder cc) wir neigen über zur Entschiedenheit für die Sache, meinen — Nachweise, daß hier die Zustände Meinen und Zweifeln im Sinne des Sprachgebrauches aufgefaßt sein; Rücksicht auf Nebenbedeutungen. 329—333

§. 197. Ueber einige andere Erklärungen dieser Zustände. — Sie sind nicht Arten, wohl Stufen des Fürwahrhaltens. — Kant erklärt sie zu unbestimmt, so überdieß, daß das Meinen rein unmöglich, und alles Glauben absolut unvernünftig sein müßte. Kantische Eintheilung des Glaubens; theoretischer und praktischer Glaube. Krug ist im Wesentlichen dem Kant gefolgt. Ueber die objektiv und subjektiv unzureichenden Gründe des Glaubens. — Fichte sah den Glauben allerdings im Gegensatze zum Zweifel, wollte aber selbst einen ganz grundlosen Glauben, der überdies wohl auf Unmöglichkeiten hinführt, die man noch nicht gerügt hat. — Jakobi hat den Charakter des Glaubens zwar richtig aufgefaßt aber hat sein Verhältniß zum Denken und Erkennen ganz verkannt; ihm folgt Fr. Ancillon mit seinem philosophischen Glauben. — Ansicht des Fries über den Glauben. . . . . 333—342

§. 198. Ueber die Ueberzeugung, Gewißheit und Ueberredung. — Worin die Ueberzeugung bestehe. Wahre und falsche Ueberzeugung. Sie gewährt Gewißheit; — unbezweifelbare Gewißheit ist der formale Zweck aller Wissenschaft. Kriterium derselben. Alle Gewißheit ist und bleibt subjektiv. Einstimmigkeit mit dem Urtheile Anderer ist kein Kriterium der Gewißheit, obwohl es zu ihrer sichern Erlangung zu empfehlen ist, ja auch Pflicht werden kann, für seine Ueberzeugung sich nach dem Urtheile Anderer, und nach höherer Autorität umzusehen. — Theoretische, praktische, moralische Gewißheit. Ueber Hegel's und Troxler's sinnliche Gewißheit. — Ueberredung beruhet auf Scheingründen, und gilt dem Ueberredeten als Ueberzeugung . . . . 342—346

§. 199. Verhältniß des Glaubens zum Erkennen, insbesondere zum Wissen und Einsehen. — Er setzt ein Denken und Erkennen voraus; Nachweise, wie das Erkennen ohne Glauben bleiben könne im Idealisten und Skeptiker. Alle Untersuchung geht vom Mangel des Glaubens aus. — Auch dem Wissen muß der Glaube hinzutreten. Ueber die Bedeutung des Wortes Wissen, wornach es völlige Gewißheit sein soll. Sie beruhet auf einer Uebertragung. — Als Gewißheit gefaßt, kann es dem Glauben nicht entgegengesetzt werden, wenigstens nicht allem Glauben. Als nothwendiges Erkennen macht es den Glauben nicht entbehrlich. Also a) der Glaube kann dasein ohne ein Wissen; b) ein Wissen kann dasein ohne Glauben; c) der Glaube kann zum Wissen hinzutreten; d) das Wissen kann zum Glauben hinzutreten; e) der Glaube kann nicht eintreten beim entgegengesetzten Wissen; f) der Glaube ist kein primitiver Zustand, setzt Denken und Erkennen voraus, weßhalb wir den Thieren keinen Glauben beilegen, und so viele Menschen nicht glauben, da sie nicht mehr denken und erkennen über die Gegenstände des Glaubens. 347—355

Versuch

einer

systematischen Behandlung

der

empirischen Psychologie

oder

Erfahrungs-Seelenlehre.

Erster Theil.

Zweite Hälfte.

Des ersten Theiles
zweite Abtheilung.

Die Lehre vom Denkvermögen oder von den Zuständen des Denkens.

§. 110.

Vorerinnerung und Eintheilung.

Es ist in dem §. 17. schon darauf aufmerksam gemacht, daß das Anschauen durch Sinn sowohl, (welches dann Empfindung einschließt,) als durch Einbildungskraft, nur einer von den vielen und der erste von allen denjenigen Bestandtheilen sei, welche zum Erkennen gehören; daß das Auffassen des Individuellen und das Verweilen in der Auffassung desselben noch kein Erkennen, somit auch kein niederes Erkennen heißen könne. Die individuellen Objekte affiziren uns und wirken in uns individuelle Vorstellungen, welche in den Anschauungen vorkommen, die aus unserer Reaktion gegen die vorgestellten Dinge entstehen; es erfolgt daraus unmittelbar ein Wissen, auch wohl ein Bewissen des Gegenstandes; zu Mehrerem führt der Sinn nicht, und auch nicht die Einbildungskraft, so lange nämlich nur an jene innern Zustände gedacht wird, welche allgemein dem Erkennen untergeordnet werden. Durch alles dieses aber, das Wissen und Bewußtsein oder Bewissen, ist noch kein Gedanke, kein Denkakt, noch viel weniger ein Erkenntnißakt vollendet; und genau genommen, so ist damit noch nicht einmal zum Denken oder zum Erkennen der Anfang gemacht. Dieser höhern Zustände des Denkens (und Erkennens) werden wir uns aber auch bewußt, und können uns derselben sehr oft bewußt werden als solcher Zustände und Akte, die schon gemeiniglich bei der Anschauung, sowohl der Anschauung des Sinnes, als der der Einbildungskraft, und fast zugleich mit ihr eintreten und vorliegen. So oft uns ein bekannter Gegenstand vorkommt, z. B. der Ofen da, die Pflanze

dort, schauen wir den Gegenstand nicht bloß an, wissen und bewissen ihn nicht allein, sondern denken auch, der Gegenstand sei ein Ofen, sei eine Pflanze; wir sagen es fast ebenso oft aus, daß wir so denken, als wir sagen, daß wir den Gegenstand anschauen, etwa sehen u. dergl. Jenes sagen wir sowohl zur Bezeichnung eines innern Zustandes, als dieses, obgleich der Zustand des Denkens und alle höhern Zustände mehr im Dunkel liegen, weniger hervortreten, als die Zustände des Anschauens. Die so schon beim Anschauen sich einmischende und entwickelnde Thätigkeit des Denkens soll in dieser Abtheilung besonders hervorgehoben und betrachtet werden.

Diese Zustände machen eine höhere Klasse der Zustände aus; als denkendes Wesen erscheint der Mensch auf einer höhern Stufe seiner möglichen Entwickelung, weil er im Denken über sich selbst als einem anschauenden Wesen steht; sein Anschauen geht nicht bloß als eine Bedingung und Veranlassung dem Denken vorher, und steht nicht bloß in diesem Betrachte unter dem Denken, sondern dies erscheint auch als größere Selbstthätigkeit des Menschen, als innerer Akt, der seinem ganzen Inhalte, wie seiner Form nach Sache des Menschen ist, während das Anschauen, auch das höchste Anschauen, — das Anschauen durch Phantasie, — seinem Stoffe nach als Produkt der äußern Natur im Innern des Menschen erscheint. Als denkendes Wesen trennt sich der Mensch mehr von der todten Materie, bewegt sich freier in reinerem Elemente, und darin liegt auch der Grund, warum der Mensch in der ersten Periode seiner geistigen Entwickelung zu dieser Thätigkeit noch nicht vermögend erscheint. Das Kind scheint nur anschauen zu können und nur sehr langsam zum Denken aufzusteigen; das Thier aber scheint auch bei Vollendung seiner ganzen Entwickelung von dieser Höhe so weit entfernt zu bleiben, als es in den Anfängen seines Lebens davon entfernt war; ihm scheint es an der Anlage zu fehlen, welche im Kinde doch wenigstens eingewickelt, wie die Blume in der Knospe, wie das Blatt im Stengel, daliegt. —

Die Bemerkung der höhern Stufe, worauf der Mensch in Vergleich zu dem Empfinden und Anschauen hier im Denken erscheint, hat zu der oben (§. 17.) berührten Eintheilung des Erkenntnißvermögens Anlaß gegeben, wornach man

ein niederes und höheres Erkenntnißvermögen unterschied, unter jenem das Anschauungs-, unter diesem das Denk- und eigentliche Erkenntniß-Vermögen verstand, so aber, daß man nur das Denken in etwa ins Auge faßte, die über dem Denken stehenden und dennoch dem Erkenntnißvermögen untergeordneten Akte fast ganz unbemerkt ließ. Dadurch ist diese Eintheilung für die empirische Psychologie sehr nachtheilig geworden; denn in diesem Gegensatze befangen, lenkte der Blick sich ganz und gar von denjenigen Zuständen ab, welche noch neben denen des Denkens lagen und mit ihnen in der engsten Verbindung standen, so zwar, daß fast in allen Theorien über das Erkenntnißvermögen das Erkennen gar nicht berührt wird! Dieses sogenannte höhere Erkenntnißvermögen zerlegte man alsdann in die beiden Zweige Verstand und Vernunft.

So unpassend die Bezeichnung eines höhern Erkennens und eines niederen (in dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte) erscheint, so glücklich war dagegen diese Zerlegung des Denkvermögens in die beiden Zweige Verstand und Vernunft, weil sie auf dem dunklen Gebiete der höhern Thätigkeiten sogleich zwei verschiedene Anhaltpunkte darbot, um die Betrachtung der so sehr verschiedenen höhern Thätigkeiten daran knüpfen zu können. Indessen begnügte man sich gewöhnlich mit dieser Zerlegung, ohne sich sehr ängstlich um die Vollständigkeit derselben, oder auch darum zu bekümmern, ob die höhern geistigen Thätigkeiten nun allesammt unter diese beiden gedachten Vermögen sich ordnen ließen, oder nicht. Daß Verstand und Vernunft als zwei verschiedene Vermögen oder Seiten der Seele zu betrachten seien, wird hier, abgesehen von den später zu entwickelnden Gründen, der allgemeinen Uebereinstimmung gemäß vorausgesetzt; daß sie sich aber so, oder anders von einander unterscheiden, oder in welcher Weise die Grenzlinie zwischen ihnen zu ziehen sei, darüber läßt sich hier mit allgemeiner Uebereinstimmung nichts festsetzen, aus dem einfachen Grunde, weil man hierüber so wenig eine allgemeine Uebereinstimmung antrifft, daß man unter den namhaften Psychologen, wie Philosophen wohl nicht sechs antrifft, welche mit einander im Einzelnen und vollkommen hierin übereinstimmten. Es müßte daher eine jede Unterscheidung, die hier etwa getroffen würde, als willkührlich erscheinen, wenn sie nicht aus andern Gründen, als aus allgemeiner Uebereins-

stimmung gerechtfertigt würde; ohne solche Rechtfertigung würde man hier also ganz unzweckmäßig verfahren. Und weil jede Rechtfertigung wenigstens die Bekanntschaft mit den innern Zuständen voraussetzt, auf deren Verschiedenartigkeit die Unterscheidung beruhen muß, diese Bekanntschaft aber hier erst erworben werden soll: so muß alle Unterscheidung nach einer gewissen Grenzlinie hier unterbleiben, weil der Willkühr keine Stelle gelassen werden darf, und die Unmöglichkeit das aufhebt, was aller anscheinenden Willkühr noch übrig gelassen zu sein schien. Der Unterschied und die Unterscheidung des Verstandes und der Vernunft bleiben deßhalb hier vorläufig auf sich beruhen. — Es fragt sich aber weiter: Wie haben wir denn einen Eingang in die Sache zu öffnen, und wie einen Fortgang in derselben zu gewinnen?

§. 111.

Fortsetzung.

Man kann sich hier berechtigt finden, nach jener allgemeinen Eintheilung der höhern Funktionen des menschlichen Geistes im Erkennen, in der wissenschaftlichen Darstellung derselben mit den Verstandesthätigkeiten den Anfang zu machen, weil sie fast allgemein, und in Uebereinstimmung mit der im gewöhnlichen Sprachgebrauche bemerkbaren Unterordnung, als die niedrigern unter den höhern Funktionen bezeichnet werden; — denn so oft von Verstand und von Vernunft als zweien Seelenvermögen Rede kommt, so oft — oder doch fast so oft — wird die Vernunft auch als das höhere Seelenvermögen bezeichnet, oder doch gedacht, wodurch der Mensch am meisten ausgezeichnet ist vor der Thierwelt, und welches im Menschen dann erst zur Thätigkeit erwacht oder hinkommen kann, wenn der Verstand schon thätig gewesen ist. Wir könnten also das Denkvermögen in zwei Abschnitten behandeln, und den ersten Abschnitt die Lehre vom Verstande überschreiben. Dazu könnten wir uns auch deßhalb noch berechtigt finden, weil das Wort Verstand im Sprachgebrauche auch noch eine weitere Bedeutung hat, wornach er als das Prinzip aller höhern Geistesthätigkeiten des Denkens und des Erkennens gedacht wird, so daß also bei jener vorläufigen Abtheilung kein Irrthum möglich ist. So soll auch wirklich nun das

Denkvermögen in zwei Abschnitten behandelt werden, und im ersten Abschnitte vorzugsweise der Verstand; — aber dadurch ist nur eine Ueberschrift des Abschnittes gewonnen, uns aber keine Bahn gebrochen. Diese können wir auch nicht durch Etymologien des Wortes Verstand, auch nicht durch vorläufige Erklärungen vom Verstande gewinnen, welche man oft gegeben hat; denn diese Erklärungen weichen so weit von einander ab, daß die eine so willkührlich erscheinen muß, als die andere, weil hier keine Rechtfertigung der einen, oder der andern Erklärung möglich wäre, sollte sie auch an sich noch so sehr gegründet sein; — die Aufsuchung der etymologischen Bedeutung des Wortes aber führt eben so wenig zum Ziele, oder zu unserm gesuchten Anfange hin; denn es kann die Etymologie höchstens zeigen, was man bei dem Worte Verstand denken könne, und vielleicht vor Zeiten gedacht habe, nicht aber, was man unter uns dabei denke, oder gar dabei denken müsse. Und sollte auch die Etymologie auf die bewährteste Bedeutung hinführen, sollte die der ursprünglichen Bezeichnung zu Grunde liegende Ansicht vom Verstande auch die richtige sein: so ließe sich doch die Richtigkeit dieser Ansicht und der Werth jener Bedeutung nur dann erkennen, wenn man mit der bezeichneten Sache schon vertraut geworden wäre, oder das Seelenvermögen schon erkannt hätte. Es bleibt uns daher nur noch der Weg offen, der dem Geiste der Erfahrungswissenschaften und insbesondere der Erfahrungsseelenlehre auch am angemessensten zu sein scheint, und mit Nutzen allein eingeschlagen werden kann, dieser Weg: daß wir die Selbstbeobachtung fortsetzen, und in der Reflexion (der innern Anschauung) auf unsere Zustände dahin sehen, welche die zuerst auf das Anschauen folgende, wenigst bedingte und vermittelte, höhere Thätigkeit sei, welche den Namen des Denkens im Sprachgebrauche hat, oder den Namen des Denkens verdiente, oder worin eine allgemeine Vorstellung gebildet und angewandt wird, wodurch wir sodann denken; daß wir von diesem Eingange alsdann in der Weise vorangehen, daß wir von jenen der (sinnlichen) Anschauung zunächst liegenden höhern Zuständen übergehen zu denjenigen, welche mit ihnen wieder innerlich und äußerlich am engsten zusammenhangen u. s. w., bis wir zu einer

Klasse höherer Zustände hingeführt werden, die einen heterogenen Ursprung haben, verschiedenartig sind in Vergleich zu den andern; daß wir alsdann jene erstern dem Verstande unterordnen und hierauf einen Ruhepunkt ansetzen, um an dieser Stelle zu sehen, ob sich nicht mit vollem Rechte und gar mit Nothwendigkeit daselbst die Grenzlinie zwischen Verstand und Vernunft ziehen lasse. — Dieser ist der von dem Geiste der Psychologie selbst gewiesene Weg.

Den ersten Abschnitt dieser vorliegenden Abtheilung überschreiben wir nun die Lehre vom Verstande, aus den obigen Gründen, ohne uns aus den ebenfalls vorgelegten Gründen um das Gebiet des Verstandes vorläufig zu bekümmern. Dies kann erst an der bezeichneten Stelle ausgemessen und begrenzt werden. Endlich muß noch im Besondern bemerkt werden, daß in der ganzen Abtheilung nur das Denkvermögen behandelt werden solle, daher auch Verstand und Vernunft nur als Zweige des Denkvermögens in Betracht kommen, aber noch nicht als Zweige des Erkenntnißvermögens im engern Sinne des Wortes. Und so treffen wir folgende (zum Theile noch problematische) Zerlegung der zweiten Abtheilung.

Erster Abschnitt: Das Denkvermögen, in so weit es Verstand ist.

Zweiter Abschnitt: Das Denkvermögen, in so weit es Vernunft ist.

Der zweiten Abtheilung, oder der Lehre vom Denkvermögen, erster Abschnitt.

Das Denkvermögen, in so weit es Verstand ist; das niedere Denkvermögen.

§. 112.

Der Anfang des Denkens und der erste Gedanke.

Die Zustände des Denkens folgen auf die Anschauung und beziehen sich auf das Angeschaute; der Anfangspunkt des Denkens ist also nur zu suchen in der Verwendung geistiger Thätigkeit, welche auf die Anschauung zunächst folgt. Weil aber die Denkthätigkeit, wie alle Erkenntnißthätigkeit im Falle des Anschauens gewöhnlicher und bekannter Objekte zu rasch und zu weit forteilt, sowohl weil die Verwendung derselben zur Fertigkeit geworden ist, als auch, weil wir dann bei der Behandlung des Gegenstandes sogleich unsere Aufmerksamkeit auf ihn lenken: so müssen wir mit solchen Beispielen die Selbstbeobachtung über die Zustände des Denkens anfangen, in welchen ungewöhnlichere Anschauungen, deren Objekte unbekannter sind, vorkommen, und müssen unter diesen Beispielen grade diejenigen wählen, worin ein langsamerer Gang der geistigen Verrichtungen durch Fesselung der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand uns abgenöthigt wird. Auf diesem so dunklen Gebiete ist für die psychologische Betrachtung nichts gewöhnlicher und leichter, als ein Auffassen dessen, worauf die Beobachtungen Anderer die Aufmerksamkeit hingelenkt haben, und ein Vorbeieilen an demjenigen, was weniger bekannt, aber vielleicht hier grade der Punkt ist, der gesucht werden sollte.

Gesetzt, ich gehe zerstreut, oder in Gedanken vertieft, im Walde spaziren; es verlautet aus der Ferne ein momenta-

ner wehklagender Ruf; — ich werde von meiner Gedankenreihe abgeleitet; die durch das Ohr auf mich eindringenden Laute regen mich auf, und indem ich den Ruf höre, sage ich zu mir selbst, oft sogar laut genug: Horch! da — das — ist . . .; und während ich nun weiter hören will, die Ohren recke, der Laut aber verhallt, sage ich nicht selten: Da ist, war Etwas, es mag nun sein, was es will. Ich blieb aufmerksam, um weiter zu hören, und dies um die nähere Bestimmung des Gehörten zu treffen, um zu sagen (und erst zu denken), was es denn war, was ich hörte. Ich höre nun das Klagegeschrei wieder und denke und sage: Das ist ein wehklagender Ruf; das ist das Wehklagen eines Menschen, und ferner: Da, dort ist ein Mensch in Noth. Der erste Ausruf ist in solchen Fällen: Da — Das ist; und diesem Ausrufe als einer Aeußerung Meiner entspricht in mir das, was man den Gedanken des Seins heißt. — Ich sitze bei dunklem Lichte auf dem Zimmer, in irgend eine Betrachtung verloren; unvermerkt öffnet sich die Thür, und plötzlich, indeß ich die Augen umherwerfe, steht eine ungewöhnliche, mir wenigstens anfangs unbekannte Gestalt vor mir; ich erschrecke beim Anblicke, sage und denke: Da — Das ist.....; ich kann nicht sogleich fortfahren, bin halb verwirrt; ich dachte nur ein Etwas, mehr, als Nichts; und erst einige Augenblicke nachher sage ich und denke ich: Das bist du, Karl! warum hast du mich so erschreckt? ich wußte nicht, was das war, das da auf einmal vor mir stand. Das Denken: da, oder das sei, tritt also zuerst ein, und darauf folgen erst die weitern Bestimmungen, was es sei. — Was in diesen ungewöhnlichen Beispielen mir und Allen bemerklich wird, läßt sich nun auch bei den gewöhnlichsten Anschauungen des Sinnes, wie der Einbildungskraft bemerken; nur tritt in den gewöhnlichen Fällen keine Unterbrechung der angefangenen Thätigkeit ein, keine Pause, sondern wir bestimmen sogleich den Gegenstand der Anschauung näher. Wenn ich meinen Blick auf die Tafel richte, und mich mit ihr zu beschäftigen anfange, nicht mehr das an sich todte Auge allein ihr zuwende: so folgt dem Auffassen derselben sogleich der Gedanke: Das ist eine — ist die bekannte Tafel. Der Gedanke des Seins tritt schon mehr in den Hintergrund, das ἔστι oder ist wird eine vox

enclytica; denn die Bestimmung, was das Ding sei, ist von mehr Bedeutung für uns, und zieht die Aufmerksamkeit, wie alle Thätigkeit rascher auf sich hin. Der Gedanke: Das ist, eilt zu rasch vorüber, das Sein ist uns keiner Beachtung werth; jener scheint noch kein eigentlicher Gedanke zu sein, sondern erst der Gedanke: Das ist die Tafel, gilt uns etwas, und in diesem Gedanken ist aus psychologischen, leicht zu erkennenden Gründen der Gedanke der Existenz des Vorgestellten schon in den Hintergrund getreten, obwohl nicht ganz verschwunden, weil wir uns desselben stets wieder bewußt werden können, sobald uns nur eine Veranlassung zur Bemerkung desselben gegeben werden sollte, und wir unsere Thätigkeiten beherrschend, selbige langsam auf einander folgen lassen.

Auch den Anschauungen der Einbildungskraft folgt die gedachte Thätigkeit nicht selten in derselben Weise nach, und gewöhnlich dann, wenn die Vorstellungen lebhaft sind, sie mehr uns, als wir sie beherrschen, und nur ein Denken über das so entstandene Denken hebt das Denken der Realität des bloß vorgestellten Dinges auf und wird ein Denken der Realität des Bildes.

Der erwähnte innere Akt erfolgt auf die Anschauung des Gegenstandes nur dann nicht, wenn mit dem Momente des Anschauens unsere ganze Beschäftigung mit dem Gegenstande zu Ende geht; oft nämlich, — oder doch zuweilen, bleiben wir bei der Wahrnehmung des Gegenstandes, zuweilen schon bei dem bloßen Affizirtwerden von ihm stehen, lassen ihn fahren, und wenden unsere Aufmerksamkeit und gesammte innere Thätigkeit andern Dingen und Betrachtungen zu; der Gegenstand entschwindet mit seinem Bilde, ohne daß er gedacht wäre, ohne daß wir bei ihm den Gedanken des Seins gebildet und angewandt hätten; — es geht uns alsdann, wie es dem Kinde in den ersten Tagen seines Daseins, und wie es dem Thiere stets zu gehen scheint.

§. 113.

Charakterbestimmung des Gedankens des Seins.

Dieser zuerst sich bildende Gedanke des Seins verdient um seiner großen Wichtigkeit willen noch einige weitere Betrachtungen, welche sich an folgende wichtige Fragen anschließen mögen:

a) Ist der Gedanke des Seins eine Anschauung, das Sein ein Angeschautes zu nennen, oder wodurch ist die Anschauung von ihm unterschieden?

b) Ist der Gedanke vom Sein eher in uns, als die Anschauung? Und wird er vielleicht schon angewandt bei der bloßen Affektion? Oder ist er auch vor dieser schon da?

c) Wo liegt die Nöthigung, ein Sein zu denken?

d) Werden die Dinge erst zu seienden Dingen, wenn wir sie als seiend denken?

Ueber a. In manchen neuern philosophischen Schriften und Systemen werden die Worte Anschauen, Anschauung u. dergl., in so mancherlei Wendungen und Redensarten gebraucht, daß man kaum mehr zu bestimmen vermag, was nach solchen nicht angeschaut werde und werden könne; daß kaum ein innerer Zustand zu nennen ist, sei er ein Erkenntniß-, oder ein Gefühls-, oder ein Begehrungszustand, welcher nicht irgendwo Anschauung hieße; und daher hat man sich grade nicht sehr zu verwundern, wenn man auch sehr häufig von Anschauungen des Seins schreiben sieht und sprechen hört, ja sogar das Sein selbst eine Anschauung genannt findet*). So lange man indessen dem gewöhnlichen Sprachgebrauche in Ansehung des Wortes Anschauen nicht ohne Grund Gewalt anthun und so lange man verständlich sprechen und schreiben will, wird man nur Anschauungen der Dinge, des Seienden, nicht aber Anschauungen des Seins selbst nennen können; — der gewöhnliche, sehr gute, weil einfache und bezeichnende Sprachgebrauch kennt die Anschauung nur als die (fortgesetzte) Auffassung eines Erscheinenden, mag dies nun dem Sinne, oder der Einbildungskraft erscheinen. Alles Erscheinende ist aber ein Individuum, oder doch ein Inbegriff von Individualitäten; denn solche existiren nur in der Natur,

*) Man hat von Alters her sich sehr oft bemühet, alle Kräfte der Seele auf irgend eine Grundkraft zu reduziren, wovon sie verschiedene Zweige wären. Unbemerkter Weise hat man in neuerer Zeit dies Problem durch einen gewissen Gebrauch des Wortes Anschauen zufällig gelöset. Wohin doch die Unvorsichtigkeit, oder der Zufall nicht führen kann!

worin alles Anschaubare gegeben ist, wenngleich nicht immer in der Form, worin es angeschaut wird; solche können also allein in die Anschauung fallen. Nun bezeugt aber das Bewußtsein gar nicht, daß das Sein am Gegenstande erscheine, wie die schwarze oder rothe Farbe, die runde Form und dergl.; wohl aber bezeugt es das Gegentheil. Das Denken des Seins irgend eines Etwas enthält eine allgemeine Vorstellung, welche in gleicher Weise, in gleichem Sinne und mit gleichem Inhalte auf alles Erscheinende angewandt wird; es enthält einen Begriff des Seins; denn das Allgemeine ist nie Gegenstand der Anschauung, sondern nur des Begriffes, welchem alle Individualität fremd ist. Auch dadurch, daß diese allgemeine Vorstellung auf das Individuelle angewandt wird, wird sie nicht selbst zu einer individuellen, weil sie selbst ja nicht modifizirt und bestimmt wird, sondern nur das Erscheinende durch sie eine gewisse Bestimmung erhält. Der Gedanke des Seins enthält einen Begriff, ist sogar ein Begriff selbst, und ist dadurch, auch abgesehen von seinem Inhalte, so von der Anschauung verschieden, wie nach allgemeinem Sprachgebrauche der Begriff von der Anschauung überhaupt verschieden ist, durch seine Allgemeinheit nämlich und somit auch durch seinen Ursprung; bis dahin also, daß die Anschauung des Seienden und der Gedanke oder Begriff des Seins hetrogener Natur sind, ganz verschiedenen Seelenvermögen angehören, jene dem Anschauungsvermögen, dieser dem Denkvermögen. —

Der Begriff des Seins kann angeschaut werden, nicht das Sein. Der Begriff des Seins kommt nie für sich allein zur Anwendung, und kommt deßhalb auch nicht für sich allein zum Bewußtsein, sondern nur in dem Denken eines Etwas als eines Seienden. Dieses Denken als Akt wird von uns gesetzt und gebildet und in ihm jener Begriff; dieses Denken ist dann auch nach dem Zeugnisse des Bewußtseins das erste Denken, was sich auf die Anschauung bezieht und auf sie folgt. Für dieses Denken und alle diejenigen ähnlichen Akte, in denen wir einem Angeschauten durch eine allgemeine Vorstellung eine weitere Bestimmung geben, welche im Anschauen selbst also noch nicht liegen kann, d. h. worin wir denken, legen wir uns ein besonderes Vermögen zu unter dem Namen des Denkvermögens. —

Von der Anschauung ist der Begriff des Seins weiter so verschieden, daß er auf sie in uns folgt. — Der Verstand vermag nichts anzuschauen; so wenig vermag der Verstand anzuschauen, als der Sinn es vermag, zu denken.

Ueber b. Wir schauen zuerst an und dann denken wir das Angeschaute als seiend, oder denken, daß es sei *); darin liegt auch der Grund, warum das bloße uns-Vorkommen nicht hinreicht, um uns zur Anwendung des Begriffes vom Sein hinzubringen; denn wenn Etwas uns nur affizirt, ohne gewahrgenommen zu werden, so hat es unsere Thätigkeit nicht gestört und so auf sich nicht hingelenkt (§. 112. unt.); es ist deßhalb für unsere Thätigkeit = 0. Daß uns aber Manches bloß vorkomme, ohne gedacht zu werden als seiend, dies steht um derselben Gründe willen fest, aus welchen früher gelehrt wurde, daß uns Manches vorkomme, ohne gewahrgenommen zu werden. Und wenn zum Denken das Wahrnehmen (selbst bei Gegenständen der Einbildungskraft das Erfassen des Erscheinenden) gehört, dieses aber zur Affektion nicht immer hinzutritt, so reicht offenbar aus denselben Gründen die Affektion nicht zu zum Denken. Also bei dem bloßen Affizirt-Sein von Etwas kommt der Gedanke: es sei, nicht auf, nur bei dem Anschauen, aber hier auch immer, wenn nur nicht die Richtung der Seele in ihrer dem Gegenstande zugewandten Thätigkeit unterbrochen wird. Das Angeschaute erhält alsdann durch dieses unser Denken seine erste Bestimmung, und zwar eine übersinnliche.

Wie aber? Wenn das Angeschaute irgend eine Bestimmung durch den Begriff des Seins nach der Anschauung erhalten soll, und diese Bestimmung nicht aus der Anschauung entspringt, dann muß doch der Begriff schon vor der Anschauung gebildet sein; oder woher kommt er denn? — Es ist nicht nothwendig, daß er vor der Anschauung gebildet werde, um sogleich nach der

---

*) Etwas (als) seiend denken, ist hier grade so viel, als: denken, daß Etwas sei; in diesen Redensarten liegt wieder nur eine Verschiedenheit der Konstruktion; die erstere, die Partizipial-Konstruktion ist genauer und psychologisch betrachtet die ursprüngliche, welche, sowie die an einer andern Stelle schon berührte (§. 48. S. 205.), nur deßhalb nicht die gewöhnliche geblieben ist, weil sie nicht den Ruhepunkt gewährt, den die andere darbietet, und wodurch sich diese dem Teutschen mehr empfiehlt.

Anschauung in Anwendung kommen zu können; und eben so wenig ist es nothwendig, daß er aus der Anschauung gebildet werde und hervorgehe, damit wir sodann das Angeschaute durch ihn bestimmen können. Es ist sehr wohl damit vereinbar, was auch durch innere Beobachtung außer allem Zweifel gesetzt wird, daß er in dem Augenblicke, der auf den Moment des Anschauens folgt, und in welchem die Seele nicht mehr als anschauende Kraft allein wirkt, sondern ihre Richtung zum Denken nimmt, rein aus uns a priori hervorgehe. Seinem Inhalte nach bezeichnet, ist er rein und übersinnlich. Es liegt in ihm kein Solches, was in den Sinn oder in irgend eine Anschauung fiele, oder fallen könnte, ein über alles Anschaubare — das Sinnliche genannt — Hinausliegendes, und kann deßhalb auch nicht aus den Anschauungen abstrahirt sein. Abstrahirt ist er nur in dem Sinne, daß er nicht für sich, sondern nur in einem Aktus gegeben ist und vorkommen kann, so daß er hieraus abgezogen wird; er kann aber darum noch nicht abstrakter Begriff heißen, weil der gewöhnliche psychologische Sprachgebrauch diesen Terminus zur Bezeichnung ganz anderartiger Begriffe anwendet. Daß er also ein reiner Begriff heißt, und sein Inhalt ein übersinnlicher, ist seinem Inhalte auch ganz entsprechend. Daß er ein Begriff a priori heißt, als ein Begriff bezeichnet wird, der omni experientia prior in uns gebildet vorliege, beruhet auf einem Streben, dasjenige in etwa anschaulich und vorstellig zu machen, was sich nicht treu genug im Bilde darstellen läßt. Es liegt derselbe in uns nicht fertig und vorräthig da, so daß wir aus einem innern Behälter ihn herausnähmen und anwendeten; er wird immer vom Verstande von Neuem und zuerst gebildet, sobald Etwas angeschaut wird, ehe noch die Wahrnehmung zu einer eigentlichen Erfahrung geworden ist.

Solche Begriffe, die zwar nicht ohne alle Erfahrung, aber auch nur auf Veranlassung derselben von uns gebildet werden, nicht aus den Erfahrungen (Anschauungen), heißen Begriffe a priori; ihr Inhalt ist immer ein übersinnlicher. Auch nennt man sie Stammbegriffe, transcendentale Begriffe und Kategorien. Der Begriff vom Sein gehört zu ihnen und erscheint als eine Form, Grundform, in welche wir Alles, was ist und erscheint, selbstständig, obgleich mit Nothwendigkeit hineinschlagen; als ein Stamm, auf welchem für uns alle Wirklichkeit erwächst, weil alle Erkenntniß nur eine weitere Bestim-

mung seiner enthält; auf ihm wächst jeder Gegenstand des Denkens, Erkennens, Anerkennens und Handelns. —

Ueber c. Wenn aber die Anschauung immer dem Denken vorhergeht, und dieser Gedanke ohne sie nicht eintritt, dann scheint auch in der Anschauung der nöthigende Grund zu liegen, warum wir den Gedanken bilden. Allein das folgt darum noch nicht, sondern nur, daß die Anschauung ein Requisit dieses Denkens sei. Alles, wozu die Anschauung unmittelbar nöthigt, ist, daß wir die Objekte so anschauen, wie sie uns erscheinen, mit der Form und Farbe, mit dem Schalle u. s. w.; und in ähnlicher Weise kann sie (nämlich durch ihren Inhalt mittelbar) uns nöthigen, sie so zu denken, daß der Gedanke ihrer Beschaffenheit entspricht; aber zu dem Denken des Seins kann die ganze Anschauung uns nicht bestimmen. Die Nöthigung, welche wir alle im Bewußtsein vorfinden, das Wahrgenommene als seiend zu denken, läßt sich nur in unserer Menschennatur, und insbesondere in der natürlichen Einrichtung des menschlichen Verstandes suchen und finden; ein weiterer Grund kann nur in dem weitern Grunde der menschlichen Natur selbst gesucht werden. Und, läge der nöthigende Grund im Anschauen des Objektes, so müßte auch das Thier und das kaum lebende Kind, welches anschaut, zu diesem Denken genöthigt, also gewiß hingebracht sein; wogegen es uns scheint, als wenn weder das Thier, noch anfangs das Kind zu diesem Denken hinkomme. Das Kind scheint bei der Erscheinung des Objektes kaum mehr, als passiv zu sein, sich zu verhalten und bestimmen zu lassen, wie der Spiegel, in dem ich einen Gegenstand sich abbilden lasse, und wenn auch das Kind gegen die Einwirkung reagirt im Anschauen, so liegt weder in dieser Reaktion Etwas, noch führt dies zu Etwas hin, was dem Denken des Seins ähnlich sähe.

Ueber d. Wie aber? Wenn das Sein am Objekte nicht angeschaut wird, und die Nöthigung, das Sein des Erscheinenden zu denken, nur eine in uns selbst begründete, subjektive Nöthigung ist, dann hat es doch den Anschein, als wenn wir das Erscheinende zu einem Seienden machten, was wohl einem Idealisten genehm sein könnte, aber nimmermehr einem Menschen, der außer jedem besondern Systeme sich auf dem gemeinen und empirisch-psychologischen Standpunkte erhält!

Wenn auch dem eigentlichen und konsequenten Idealisten hier das Wort geredet würde, der da lehrte, daß wir das Sein dem

Gegenstande hinzudächten, so läge daran wieder gar Nichts (vergl. §. 58. S. 256.); allein so liegen die Sachen noch gar nicht. Die Dinge können schon längst existirt haben, ehe wir sie als seiend denken; und wie oft müssen wir nicht uns von wirklichen Dingen empfindlich affizirt finden, deren Dasein wir vorher nicht dachten? Aber so lange wir die Dinge nicht wahrnahmen, sie nicht auf irgend eine Weise anschauten, und deßhalb nicht als seiend dachten, waren sie für unser Denken, Erkennen und Handeln so gut, als gar nicht da; erst durch das Denken ihres Seins können sie für uns zu Objekten werden, zu denen wir in einem gewissen Verhältnisse stehen; durch dieses Denken treten sie zu allererst in ein Verhältniß zu uns als denkenden Wesen, oder zu unserm Denkvermögen, und gehören von nun an zu dem Kreise desjenigen, was unserm Denkvermögen als existirend gilt. So lange wir die Dinge nicht anschauen und denken, sind sie für unsern Verstand = 0; sobald wir sie denken, sind sie ein Etwas für uns, wobei es wieder ganz dahin gestellt bleiben kann, ob nun das als seiend Gedachte auch wirklich — und nicht bloß für unser Denken — seine Existenz habe, ob es auch objektiv existire.

Hierin liegt auch die Antwort auf die Frage enthalten, ob das Sein eine Eigenschaft, eine Vollkommenheit, oder eine Realität an dem Gegenstande sei. Alles wird für uns erst ein Objekt, oder fängt doch an, es zu werden, wenn wir den Begriff des Seins darauf anwenden; es werden alle Eigenschaften und Vollkommenheiten des Objektes, wie das Objekt selbst, so zu Etwas, ohne so auch vollkommner zu werden. Ist die Anschauung eine Phantasiebildung und als solche erkannt, dann denken wir dem Angeschauten das Sein nicht hinzu; dadurch aber entziehen wir ihm keine Vollkommenheit. Weil es bloßes Gedankending war, so war es kein Etwas, bei dem an reale Vollkommenheit gedacht werden konnte; und wenn ich der Anschauung Realität des Angeschauten hinzudächte, so würde dadurch das Bild offenbar um nichts mehr vervollkommnet, also auch nicht das Objekt. Das Sein ist die Grundlage und Bedingung aller Vollkommenheiten des Dinges, keine Vollkommenheit des Dinges selbst. — Die Behauptung, daß das Sein eine Eigenschaft oder ein Attribut der Sache sei, ward schon von Maizeaux in der Vorrede zu dem Briefwechsel zwischen Leibnitz und Clarke bestritten, nicht ohne Scharfsinn (S. Leibnitz gesf. Werke. Tom. II. pag. 107.),

und doch ist nachher oft wieder davon Rede gewesen. — Daß das Sein eine Eigenschaft der Sache sei, muß wohl auch von jenen Psychologen noch heut zu Tage geglaubt werden, welche glauben, daß der Mensch durch den Tastsinn das Sein der Dinge erkenne. So sagt z. B. auch Fischhaber: «Der Gefühlssinn «belehrt uns nicht nur über die Gestalt (Vergl. oben §. 28. a.) «der Körper, sondern über eine ungemein große Menge theils «generischer, theils spezifischer Eigenschaften der Körper z. B. «die Wirklichkeit, Thätigkeit und Ruhe, Ausdehnung u. s. w.» Der Tastsinn mag oft das Phantasiebild als solches kenntlich machen können, wenn ihm beim Zugreifen nichts begegnet; allein die Wirklichkeit und das Sein liegen über den Horizont aller Sinne weit hinaus; müßte ja auch sonst ein Idealist mit gesunden Sinnen und einem gesunden Menschenverstande ein Widerspruch mit sich selbst sein. Der Tastsinn fühlt Widerstand, oder noch richtiger das Widerstehende, welches freilich dem gemeinen Menschenverstande dann als seiend und wirklich gilt, wie die Farbe, der Schall und jedes andere Sinnenobjekt, aber nicht, weil die Wirklichkeit gefühlt würde, sondern weil das Objekt mit Nothwendigkeit als seiend gedacht und für wirklich gehalten wird. Jeder andere Sinn beschäftigt sich auch mit dem Wirklichen, Seienden, aber keiner erfaßt das Sein.

Anm. Wenn gesagt wird, daß wir den Gedanken des Seins anwenden und zwar mit Nothwendigkeit erst dann, wenn uns Etwas vorgekommen und dasselbe von uns angeschaut ist, so wird damit offenbar nicht behauptet, daß dieser Gedanke nur auf das Angeschaute angewendet werden könne; vielmehr wird sich unten zeigen, daß dieser Begriff des Verstandes vom Sein, wenn er an den Anschauungen sich gebildet hat, auch auf das Nichtanschaubare in vielen Fällen übertragen, oder angewandt werden müsse. Hier kam es nur darauf an, die Entstehung des Begriffes nachzuweisen, der ursprünglich nur auf die Sinnenwelt Anwendung findet, welche auch gewiß selbst uns zunächst beschäftigt.

§. 114.

Gedanke des Nichtseins und des Nichts.

Ein dem Denken des Seins grade entgegengesetzter Gedanke und ihm korrelat ist der Gedanke des Nichtseins. So wie der Gedanke des Seins gebildet wird, wenn wir Etwas, ein Seiendes, anschauen, so scheint der entgegengesetzte Gedanke, der des Nichtseins des Gegenstandes, gebildet zu werden, wenn nicht wahrgenommen wird. Wirklich denken wir auch dann,

wenn wir Etwas nicht wahrnehmen, oft, es sei nicht da; allein in solchen Fällen verfahren wir nicht selten zu voreilig und sehen uns im nächsten Augenblicke genöthigt, wieder das Sein zu denken; Beweis genug, daß in solchen Fällen das Denken kein nothwendiges Denken war. Nothwendig aber wird das Denken, wenn wir

1) den Gegenstand nicht wahrnehmen; wir
2) uns der Fähigkeit bewußt sind, ihn wahrzunehmen, falls er dawäre; — dieser Fähigkeit werden wir uns bewußt, indem wir uns fähig finden, andere, auch ähnliche Gegenstände gewahrzunehmen; wenn wir
3) uns der Unmöglichkeit bewußt werden, den Gegenstand nun anzutreffen, obgleich er gesucht wird. — So werfe ich die Augen umher, um in meiner Umgebung einen gewissen Menschen anzutreffen; ich nehme ihn nicht gewahr, könnte ihn wahrnehmen, wenn er erschiene, — denn ich sehe andere Menschen, — kann ihn aber ungeachtet meiner Anstrengung nicht gewahrnehmen, und denke dann: Er ist nicht da. —

Wenn der zweite oder dritte Umstand fehlt, dann kann das Nichtgewahrnehmen nur zufällig mich auf den Gedanken führen, daß der Gegenstand nicht da sei, und es ist dann nicht selten der Fall, daß das Nichtgewahrnehmen nur aus einer Achtlosigkeit auf die Umgebung entspringt. — Hieraus erhellet wieder, daß der Gedanke des Seins, wie der des Nichtseins, eine übersinnliche Verhältnißbestimmung des Gegenstandes zum Denkvermögen enthalte.

So wie der Gedanke des Seiens dem des Seienden und des Etwas entspricht, so entspricht der Gedanke des Nichtseins dem Gedanken des Nichtseienden und des Nichts. Der Gedanke des Nichts kann entspringen bei dem Mangel der Wahrnehmung eines gewissen Dinges, oder einer Beschaffenheit des Dinges, oder mehrerer und aller Dinge einer gewissen Art; dann sagen und denken wir, es sei Nichts davon da; er kann auch entspringen bei dem Mangel alles Wahrzunehmenden, so daß nun nichts wahrgenommen werden kann, so wie auch bei unserer innern (subjektiven) Unmöglichkeit, etwas als seiend zu denken; das Letztere wird dann der Fall, wenn das Ding, oder sein Begriff widersprechend ist; — alsdann denken wir: es sei nicht, oder es heißt: es sei Nichts da. Nur nach

der mühsamsten Abstraktion von allem Wahrgenommenen kann der Gedanke des absoluten Nichts gebildet werden.

So hat auch der Gedanke des Etwas verschiedentliche Anwendung; das Etwas ist uns oft das wahrgenommene, vor uns liegende, bestimmte Ding; oft das nur je Wahrgenommene und Wahrnehmbare; und oft auch alles das, was nur irgend, obgleich nicht wahrgenommen, doch als seiend gedacht wird, oder gar nur denkbar ist. Der Umfang des Begriffes des Etwas ist dann der Begriff des All, der höchste Begriff. —

Bei den Worten Etwas und Nichts muß man daher auf die Beziehung Acht haben, worin sie vorkommen, um nicht die verschiedentlichsten Dinge zu verwechseln. — Das bloße Nichtsein ohne das Gesetztsein eines Gegentheils wird als Null bezeichnet. — Weniger als Nichts kann aber niemals Etwas werden; unter die absolute Null kann nie Etwas hinabsinkend gedacht werden; und wenn man von negativen Größen den Begriff hat, sie bezeichneten noch weniger, als Nichts, so muß man Unsinn denken können. Die Begriffe des Positiven und Negativen sind relative Begriffe, wie die Begriffe der Wärme und Kälte, des Großen und Kleinen, des Vermögens und der Schulden. Die Bezeichnung des minus kann also unmöglich den Sinn haben, daß noch weniger als Nichts daselbst gedacht werden solle; es kann nur wieder ein Anderes gedacht und bezeichnet werden (ein Positives) als das Darzubringende, bevor ein gewisser angenommener Ausgleichungs- und Differenzpunkt erreicht werde, der zwischen (konträren) Entgegensetzungen oder zwischen Verschiedenheiten liegt. Dann ist klar, daß es keine positiven und negativen Größen im eigentlichen Sinne geben könne, sondern daß eine Größe nur in einem negativen und in einem positiven Werthe gegeben werden könne, und daß es ganz willkührlich sei, welchen Werth man positiv, welchen negativ heißen wolle; daß dieses überall eben so willkührlich sei, als wenn man den Gefrierpunkt des Wassers am Thermometer als den Ausgangspunkt oder Normalpunkt betrachtet, um darnach die darüber steigenden Höhen des Queckſilbers als Grade der Wärme mit plus, die darunterfallenden Tiefen und Höhen desſelben als Grade der Kälte mit minus bezeichnet; denn eben so wohl kann man von einem andern Normalpunkte an die Grade zählen, etwa die Grade des siedenden Wassers zu 0 machen, und jeden Grad

der Temperatur unter 0 als positive Größe bezeichnen, jeden Grad über 0 als negative, wenn man sich nur selbst versteht, und weiß, was man will. Doch dies leitet hier schon zu weit ab.

Psychologisch betrachtet *) also sind das Sein und das Nichtsein, das Etwas und das Nichts nicht einerlei; — der Gedanke: Sein oder nicht-Sein, das ist die Frage, bleibt immer noch ein beachtenswerther Gedanke, und es muß wohl auf einem Mißbrauche der Worte oder auf Mißverständniß der Sprache beruhen, wenn die Philosophie neuester Zeit Sein und Nichtsein, Etwas und Nichts als absolut identisch erklärt. Wenn man durch das Werden, das Anfangen und Aufhören diese Identität nachweisen will, so verräth man nur von Neuem, daß man auch die Bedeutung dieser Worte durch empirisch-psychologische Betrachtungen über den Ursprung der durch sie bezeichneten Begriffe noch nicht aufzuklären suchte. Doch die empirische Psychologie enthält nur Reflexionen, und diese sollen nun einmal nicht gelten.

Anm. Ist die Unmöglichkeit nicht noch weniger, als das einfache Nichtsein? Warum nicht? — Ueber den Satz: Gott sei die absolute Null.

§. 115.

Die dem Gedanken des Seins zunächst folgenden Gedanken in Ansehung der Dinge außer uns.

Der Gedanke des Seins ist der einzige, welcher bei allem Vorkommenden in gleicher Weise entsteht; jedes fernere Denken ist nach der Verschiedenheit des Erscheinenden aber auch selbst verschieden; es nimmt schon einen andern Gang, wenn ein äußerer Gegenstand weiter gedacht wird, einen andern, wenn wir die innern Objekte denken. Im Bewußtsein scheint die sogenannte äußere Anschauung sich zu beziehen auf Objekte, die außer uns befindlich einen Gegensatz für uns bilden, an denen unsere Thätigkeit sich bricht und so zur Wahrnehmung wird. Ob dieses bloßer Schein sei, bleibt einer philosophischen Frage zur weitern Erörterung überlassen **); auf dem gemeinen Stand-

*) Vergl. S. 139. Erst. Abth. **).

**) Vergl. S. 19. Anm. — Eine Entstehung dieser Ansicht steh' unten.

punkte gilt dieser Schein für eine nothwendig anzuerkennende Wahrheit; und auf diesen Standpunkt versetzt, fragen wir nun, wie wir ausgehend vom Denken des Angeschauten als eines Seienden fortschreiten im Denken, bis wir die Begriffe und Ansichten von den äußern Objekten erhalten, welche wir nun einmal in uns gegeben finden. Ueber die Dinge der Außenwelt wird diese Frage deßhalb zuerst gestellt, weil wir sie und daher auch unser Denken über sie leichter beobachten können, als die Innenwelt und das Denken über diese. — Zu welchen fernern Gedanken veranlaßte uns früher, als wir die Dinge zuerst denken lernten, oder veranlaßt uns noch immer von Neuem der Inhalt der äußern sinnlichen Anschauung?

In der äußern sinnlichen Anschauung erfasse ich (im Besondern beim Sehen) die Tafel, den Ofen, Bäume ꝛc., und jedesmal fällt in den Sinn die schwarze, oder blaue, oder eine andere Farbe, mit einer gewissen bleibenden Ausdehnung und in der runden, oder viereckigen oder einer andern Form des Dinges. Dieses ist es auch immer nur, worauf der erste Gedanke vom Sein sich bezieht; die blaue Farbe, die etwa 20 Schuh sich erstreckende Ausdehnung, die runde Form ist, so denken wir. Alles dieses aber denken wir nun nicht als für sich bestehend und seiend, sondern als seiend an einem Andern; hierin liegt ein höherer Gedanke, als der des Seins, der Gedanke des Unselbstständigen, des unselbstständig Seienden. Wir denken dieses Unselbstständige, die Farbe, Form ꝛc., als seiend an einem gewissen Raumtheile, und gebunden an den Raumtheil, worin wir es immer antreffen; wir finden es immer in räumlichen Bestimmtheiten. Doch aber denken wir auch sogleich schon nicht mehr, daß das Unselbstständige an dem leeren Raume hafte und sei, sondern daß in dem Raume ein Anderes sei, woran es ist; daß ein Raumerfüllendes da sei, welchem als einem Selbstständigen die blaue Farbe, das Viereck, die Ründung, inhäriren. So bilden wir zwei neue Begriffe, die Begriffe des Unselbstständigen oder der Inhärenz (Adhärenz ist nicht grade dasselbe; worin sind beide verschieden?) und den Begriff des Selbstständigen oder der Subsistenz oder des Substrates oder der Substanz. Sie sind vollkommen neue Begriffe, so lange nur das Unselbstständige und Selbstständige, nicht auch beide als seiend gedacht werden. — Ueber diese Begriffe fragt sich hier zunächst, ob

wir sie mit Nothwendigkeit bilden; wo diese Nöthigung sie zu bilden liege, und ob auch sie wieder reine Begriffe a priori seien? Also:

a) Entsteht der Begriff der Inhärenz und Unselbstständigkeit mit Nothwendigkeit, und wo liegt die Nöthigung?
b) Entsteht der Begriff einer Substanz mit Nothwendigkeit?
c) Ist der Gedanke der Inhärenz rein und a priori?
d) Ist der Gedanke der Substanz rein und a priori?

Die andern, früher in Ansehung des Begriffes vom Sein gestellten Fragen erscheinen hier unnöthig, weil die hier zu besprechenden Gedanken den Gedanken vom Sein schon offenbar voraussetzen, und sie also gewiß noch weiter hinter der Anschauung zurückliegen, als der Gedanke vom Sein.

Ueber a. Wenn ich die schwarze Farbe anschaue, wo ich eine Tafel vor mir zu haben glaube, dann mag es sehr oft bei dieser Wahrnehmung und dem entsprechenden Wissen sein Bewenden haben, weil die Aufmerksamkeit nicht immer dem Objekte zugewendet bleibt; in diesem Sinne kann daher der Gedanke des unselbstständig-Seiens kein nothwendiger Gedanke sein, daß wir nothwendig immer zu ihm übergehen müßten. Es wird vielmehr vorausgesetzt, daß die Seele sich noch ferner dem Objekte denkend zuwende, so lange, bis dieser Gedanke entsteht, und dann wird gefragt, ob es dem bisher bezeichneten Denkvermögen möglich sei, den Inhalt der sinnlichen Anschauung anders zu denken, denn als unselbstständig? Das Denkvermögen kommt zur Bildung dieses Gedankens nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns immer hin, wenn es dem Objekte zugewendet bleibt, und nach dem Zeugnisse eben desselben ist es mir auch unmöglich, den Inhalt der sinnlichen Anschauung, die blaue Farbe, das Viereck u. s. w., als für sich existend zu denken, oder auch nur, nicht zu denken: sie seien nicht für sich da. Die Härte, Weiche, jede Farbe und Form kann ich nicht anders denken, denn als unselbstständig-seiend; und diese Unmöglichkeit sie als etwas Selbstständiges zu denken, schreibt sich ursprünglich daher, daß es uns unmöglich ist, auch nur mit der Einbildungskraft eine Anschauung der Farbe zu bilden, oder der Form, der Härte, Weiche u. s. w., ohne sie als Etwas am Raume anzuschauen, was an räumliche Bestimmtheiten gebunden, kurz an einem Andern ist. Der Gedanke des Unselbstständigen, inhärirend-Seienden ist uns daher ein nothwendiger Gedanke; die

Nöthigung ihn zu bilden, liegt in uns; unsere Natur bringt es in ihrer Einrichtung so mit sich, daß wir bei der Anschauung der Dinge und dem Denken dessen, was in die Anschauung fällt, so denken müssen, wie wir denken; es geht nun einmal nicht anders, so lange wir diese Natur behalten. Die Veranlassung zu diesem nothwendigen Denken liegt in der Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung, mehr aber auch nicht. Dem Kinde, wenn es kaum zum Denken erwacht ist, ist es unmöglich, diesen Gedanken in den entgegengesetzten umzugestalten und dem gereiften Manne bleibt dies fortwährend eben so unmöglich.

Ueber b. Wenn der Begriff der Unselbstständigkeit ein nothwendiger ist, so ist es grade aus diesem Grunde auch der Begriff des Selbstständigen. Habe ich ein Etwas als seiend, und als nicht für sich seiend gedacht, so müssen der Gedanke des Seins und das Sein sogleich wieder wegfallen, oder ich muß ein Selbstständiges denken, wodurch das Unselbstständige gehalten wird; das Denken des Seins war aber, ist und bleibt fortwährend nothwendig, und so auch das Denken der Substanz. Ja, sobald der Begriff des Unselbstständigen kaum gebildet ist und gleichsam nur halb, tritt schon der Gedanke des Selbstständigen ein und sogleich mit Nothwendigkeit, weil es sogleich unmöglich ist, ein Unselbstständiges zu denken, ohne ein Selbstständiges. Dieses Selbstständige muß auch gedacht werden als Etwas im Raume, wie ich nothwendig das Unselbstständige als Etwas am Raume anschaue; denn es ist mir unmöglich, den bloßen, leeren Raum, dieses pure Nichts, als ein Selbstständiges zu denken, woran das Unselbstständige inhärirte. Hierüber unter d das Weitere

Ueber c. Ist der Begriff der Inhärenz rein und a priori? In der vollendeten sinnlichen Anschauung der Farbe, Form, Ausdehnung liegt keine Anschauung der Unselbstständigkeit; nur sie werden angeschaut, und daß sie jedes ein Unselbstständiges seien, wird ihnen von uns rein hinzugedacht. In dem Inhalte der sinnlichen Anschauung kommt darnach Nichts vor von dem, was im Begriffe der Inhärenz liegt; er ist seinem Inhalte nach rein von allem Sinnlichen, Anschaubaren, ist übersinnlichen Inhaltes, und muß deßhalb auch wieder in Ansehung seines Ursprungs a priori sein. Es ist dieser Begriff eine zweite unserm Geiste inwohnende Form, worin wir alles Anschaubare schlagen, ohne daß diese Form aus der Erfahrung

stammen, von den einzelnen Wahrnehmungen gleichsam in uns hineingepflanzt sein könnte. Denn was in keiner Wahrnehmung vorkommt, kann auch aus allen Wahrnehmungen zusammen nicht in uns hinübergetragen werden; diese Denkform ist wieder eine dem Menschengeiste um seiner Natur willen nothwendige Denkform.

Daß der Begriff der Inhärenz ein reiner Begriff und a priori sei, ergibt sich überdies noch daraus, daß er nur eine nähere Bestimmung nicht der Beschaffenheit des Erscheinenden, sondern des Seins desselben enthält. Durch die wiederholte Anschauung des Gegenstandes wird er mir vollkommner, oder wird mir immer mehr vorgestellt; ich lerne ihn, oder von ihm mehr kennen; durch dieses Denken aber lerne ich ihn so wenig weiter kennen, als durch das Denken des Seins; sondern was ich nur immer in der Anschauung und durch sie erreichen kann, wird in diesem Denkakte als unselbstständig seiend gedacht.

Ueber d. Mehr als die Apriorität des Begriffes vom Unselbstständigen, ist die Apriorität, Nothwendigkeit und Realität des Begriffes der Substanz bestritten worden, und wohl alles dieses aus demselben Grunde, weil man mit dem Gedanken, die Substanz sei das eigentliche Ding und sie sei übersinnlich, sich nicht befreunden konnte. — Substanz nannten wir ein Etwas, was als das Selbstständige dem Unselbstständigen Bestand und Haltung gibt, dem Inhärirenden subsistirt; substantia est id, quod apparenti rei substat, sive subsistit, so heißt es schon bei den Alten, und die Griechen gebrauchen für das Wort substantia das eben so sehr bezeichnende Wort ὕπαρξις oder ὑπόστασις. Die gegebene Erklärung ist die gangbarste, der ältesten Bezeichnung entsprechend, und nur dem Sinne dieser Erklärung gemäß ist der Gedanke der Substanz beim sinnlichen Anschauen ein nothwendiger und realer. Es wird hier gedacht:

1) Ein Etwas, ein Seiendes, weil ein bloß Vorgestelltes, nicht als seiend Gedachtes, auch nicht gedacht werden kann als einem Unselbstständigen durch Subsistenz Haltung und Bestand gebend.
2) Ein für sich Bestehendes, welches wohl neben Anderem, auch als Theil eines Andern existiren, selbst durch ein Anderes dasein mag, aber nicht mehr einem Andern inhärirt; es ist mir nach Zeugniß des Bewußtseins unmöglich, die Farbe zu denken als seiend an einem Etwas, ohne dies Etwas selbst nicht mehr als inhärirend zu

denken; — auch müßte ich im andern Falle beim Denken der Dinge successiv eine unendliche Reihe des Unselbstständigen denken, was doch unmöglich wäre, während ich sogar nothwendig die Dinge als Substanzen denke.

3) Dieses Etwas wird gedacht als tragend und stützend das Unselbstständige. Es wird hiedurch das Selbstständige dahin bestimmt, daß es nicht mehr gedacht werden soll, als seiend neben dem Unselbstständigen, außer Verbindung mit ihm; sondern wie es um des Unselbstständigen willen gedacht wird, um dieses für sich Unhaltbare zu stützen, so muß die Substanz mit der Inhärenz ein Ganzes, ein eigentliches Ding ausmachen. — Ist nun die so bestimmte Substanz ein wirklich Uebersinnliches? Wird das Ding selbst also nicht wahrgenommen?

§. 116.

Fortsetzung.

Uebersinnlichkeit der Substanz. Apriorität des Begriffes derselben.

Alles, was in die Anschauung fällt, ist als die Substanz nicht denkbar, kann sie nicht selbst sein. In den Gesichtssinn fällt sie offenbar nicht; wenn ich den Ofen beschaue, so fällt in die Anschauung durch den Gesichtssinn (auch selbst unter Nachhülfe der Einbildungskraft) nur die Cylinderform, die bläuliche Farbe mit der bestimmten Ausdehnung. Das Ding, welches die Form, Farbe ꝛc. hat, denke ich mir ganz hinzu. Auch kann man nicht annehmen, daß man mit irgend einem andern Sinne der Substanz näher trete; denn nähme man dieses an, so müßte man es unmöglich finden, schon dann die Dinge als Substanzen anzusehen, wenn noch allein der Gesichtssinn mit ihnen sich beschäftigte; wogegen aber nun die Erfahrung in den meisten Fällen offenbar lehrt, daß das bloße Sehen zureiche, um das Gesehene als Inhärenz einer Substanz denken zu können.

Doch könnte man das Zeugniß dieser Erfahrungen dadurch entkräften, daß man sagte, die Einbildungskraft verbinde beim Sehen der Dinge die in frühérer Anschauung der andern Sinne erworbene Vorstellung von Substanz mit dem sichtlichen Bilde des Dinges, wobei die Substanz noch immer ein Sinnenobjekt wäre. Allein

durch welchen Sinn soll denn die Substanz der Dinge ursprünglich erreicht worden sein? Etwa durch den Tastsinn? Dies scheint man oft geglaubt zu haben; allein, wenn ich dem Zeugnisse des Bewußtseins der Sache in mir in Ansehung der Wirkungen und Eindrücke des Tastsinns vertrauen darf und muß: so erreicht der Tastsinn nur Härte, Weichheit, Festigkeit, Flüssigkeit, Schwere und Leichtigkeit, und überhaupt nur alle diejenigen Beschaffenheiten der Dinge, welche früher (§. 28. a.) bezeichnet worden sind; das Ding selbst, welches so beschaffen wäre, aber nicht. Ich kann mit dem Geschmackssinne das Ding untersuchen, kann es schmecken, und dann empfinde ich zuweilen Süße, zuweilen Bitterkeit u. s. w., welche ich allesammt wieder nicht als das Ding, sondern nur als Eigenschaften des Dinges denke, was ich seiner Aeußerung hinzudenke; ich denke, es gebe da ein Etwas, welches auf meinen Gaumen, meine Zunge und so auf meinen Geschmackssinn wirkend, die Empfindung der Süße u. s. w. in mir errege; an vielen andern Dingen nehme ich nicht einmal einen Geschmack gewahr. Dasselbe gilt offenbar auch vom Geruchs- und Gehörssinne; Geruch und Schall denke ich nicht als das Riechende und Schallende. Keiner der einzelnen Sinne erfaßt also die Substanz; was aber allen einzelnen ganz fremd ist, so daß die Elemente ihnen nicht gegeben sind, das kann auch durch die vereinte Thätigkeit aller nicht hervorgebracht werden; die Einbildungskraft als reproduzirendes und kombinirendes Vermögen kann also zur Anschauung der Substanz nicht verhelfen. Aber auch eben so wenig kann sie dieses als Dichtungsvermögen; aus dem einfachen Grunde, weil die Bestandtheile aller Dichtungen (nach §. 87.) aus den sinnlichen Anschauungen entnommen sind, aus diesen aber nichts entnommen werden kann, was nicht in ihnen schon liegt. Zwar scheint es, als strebe die Einbildungskraft darnach, indem sie bei der Erscheinung der äußern Dinge nicht bei dem in den Sinn fallenden Aeußern stehen bleibt, sondern einen Raumtheil als durch das Ding erfüllt anzuschauen sucht. Allein sie strebt alsdann doch nur, das Unselbstständige auch vorzustellen, welches hinter der Oberfläche etwa zurückliegt, weil wir den Raum schon oft in vielen Theilen und bei denselben Dingen fanden als an sich tragend dasselbe Unselbstständige. Und was sie auch immer so erstreben und erreichen mag, sie kann nur vorstellen, wie das Ding inwendig aussieht, kann nur wieder eine Farbe anschauen,

eine Form des Aneinanderseins des so Gefärbten, immer Etwas am Raume, oder an dem Dinge, nicht das Etwas im Raume, das Ding an sich. Deßhalb kann es zur Anschauung der Substanzen auch nicht verhelfen, daß man die Dinge zerlegt, zermalmt; immer erscheint nur wieder das Aeußere der Theile, nie das Etwas, welches mit dem Gewande bekleidet ist. In das Innere der Dinge schaut der menschliche Geist nicht. Dieses Innere macht die Materie der Dinge aus, und bildet, zu gewissen Formen verbunden, die Körper und die Körperwelt, welche also von der Sinnenwelt so verschieden ist, wie Phänomena und Noumena verschieden sind.

Der Begriff körperlicher Substanzen ist hiernach ein reiner Begriff und a priori; für sich selbst und allein kommt er im Bewußtsein so wenig vor, als die übrigen schon behandelten, reinen Begriffe, ist vielmehr wieder aus einem Denkakte abstrahirt, ohne dennoch ein abstrakter Begriff heißen zu können. —

In wie weit ist es richtig, wenn Kant sagt: Der Verstand vermag nichts anzuschauen, oder so wenig die Gegenstände zum Denken selbst hervorzubringen, als die Sinne zu denken vermögen? — Ist das Denken der Substanzen nicht schöpferisch zu nennen? — Unterscheidung der hier gedachten Substanz von der Substanz, wovon die kritischen Philosophen reden, die sie zu einem logischen Subjekte machen.

Schon die alten Philosophen hatten daher richtig erkannt, wenn sie lehrten, daß die Substanzen der Dinge uns ganz unbekannt seien; denn das Denken lehrt sie uns nicht eigentlich kennen, sondern setzt uns Etwas = x, welches wir nur nach seinen Verhältnissen und seinen Außenseiten auffassen. Die Betrachtung dieses reinen Denkaktes und seiner Entstehung muß daher den nachdenkenden Menschen leicht auf die Frage führen, mit welcher Befugniß und welcher Zuverläßigkeit der menschliche Verstand denn solche Substanzen, und überhaupt Materie und Körper denke; und diese Frage ist wieder eine philosophische. Die psychologische Erörterung über dies Denken ist geschlossen, wenn die Entstehung desselben, und darin seine Nothwendigkeit erkannt ist; die Psychologie sagt dann nur, daß wir so denken, und nothwendig ein Etwas im Raume denken, ein sich durch den Raum hindurch ziehendes Etwas, welches das Wahrnehmbare stützet, selbst nicht wahrnehmbar ist; — sie hat ja nur historisch unsere Zustände zu behandeln, nicht philosophisch sie zu

würdigen; die Metaphysik hat den Faden wieder anzuknüpfen, welchen wir hier müssen fallen lassen.

Anm. Weil wir die Körper als zusammenhangende Massen erkennen, die aber stets in allen Theilen als Raum einnehmend gedacht werden müssen, so entsteht hierdurch der Begriff von Undurchdringlichkeit der Materie, welcher indessen nicht mehr ein reiner Begriff ist; und weil wir die Körper als Dinge antreffen, deren Theile im Raume einzeln vorgelegt werden können, so bilden wir an ihnen auch, und wenden auf sie an den Begriff der Theilbarkeit, einen empirischen Begriff. — Ueber die Begriffe der Einfachheit und Zusammengesetztheit. — Atomen, Monaden. — Zusammenfassung der Dinge, Begriff des All. — Veranlassung der philosophischen Fragen über Unendlichkeit der Welt dem Raume nach, und über Unendlichkeit der Theilung der Körper.

§. 117.

Gedanke der Verschiedenheit und der Einerleiheit, der Verschiedenheit der Körper, des Zustandes und der Eigenschaft, des Wechsels und der Veränderung.

Wendet der Mensch seine höhere Thätigkeit mehreren Dingen nach einander zu, so tritt ohne absichtliches Bemühen ein Unterscheiden derselben ein; dies Ding denken wir als Ofen, jenes Ding als Pflanze; diese Außenseite denken wir als Härte des Dinges, jene als Weichheit, und verwechseln sie nicht mehr. Wir denken, die Dinge seien nicht dasselbe, auch nicht die Erscheinungen an den Dingen dasselbe, sondern sie seien verschieden. Wir denken so, können aber nicht das Verschiedensein anschauen oder fühlen, wohl das Etwas fühlen und anschauen, wornach die Dinge als verschieden gedacht werden*). Die Verschiedenheit der Dinge ist ein äußeres und das allgemeine Verhältniß der Dinge selbst, wie ihrer Außenseiten zu einander; der Gedanke der Verschiedenheit also ein Verhältnißgedanke; ein Gedanke, weil Verhältnisse nur gedacht, nicht angeschaut werden können. Verschiedene Dinge kann man anschauen, wahr-

*) Tetens spricht von dem Fühlen der Verschiedenheit und scheint sie daher zum Gegenstande der Anschauung zu machen; allein er bezieht das Fühlen auf die Wahrnehmung einer innern Veränderung, welche beim Denken der Verschiedenheit vorkommt. Vergl. Bd. I. S. 194 folgg. der philoss. Verss.

nehmen; aber daß sie verschieden seien, denken wir. In diesem Denken liegt der Begriff der *Verschiedenheit*, ein reiner Begriff, welcher wieder a priori sein muß, weil sein Inhalt nicht in die Anschauung fällt.

Zur Bildung dieses Begriffes bietet uns die äußere, wie die innere Erscheinungswelt die ausgedehnteste Veranlassung dar, weil überall Verschiedenheit in den Dingen vorkommt, und deßhalb wird er auch sehr bald von uns gebildet. Doch kann er nicht zu Stande kommen, so lange nicht mehrere einzelne Wahrnehmungen, seien es die Wahrnehmungen verschiedener, oder die Wahrnehmungen derselben, aber verändert erscheinenden Dinge; so lange nur *eine stätige* Wahrnehmung eines Einzelnen und Einfachen vorausgesetzt werden kann, fehlt es offenbar an der Möglichkeit, Verschiedenheit zu denken, und eben so an der Veranlassung, Nicht-Verschiedenheit oder *Einerleiheit* zu denken. Doch aber reicht auch die Wahrnehmung des Verschiedenen noch nicht hin, Verschiedenheit zu denken, sondern es muß der Akt des *Vergleichens* vorhergehen; und dieser Akt muß, weil er den Inhalt der Wahrnehmungen oder Anschauungen selbstständig behandelt, einem höhern, als dem wahrnehmenden oder anschauenden Vermögen beigelegt werden; und weil er mit den niedern Denkthätigkeiten so innig verbunden ist, muß er auch dem Verstande beigelegt werden, der hier also als *Unterscheidungs-* und *Vergleichungs-Vermögen* erscheint, wie ihn ja auch schon die gemeine Redeweise bezeichnet. Bei dieser Vergleichung fallen die angeschauten Dinge, oder auch die Vorstellungen von ihnen auseinander; sie sind nicht kongruent; wir unterscheiden darnach die Außenseiten der Dinge, und somit auch die gedachten Substanzen. Wir finden Farbe, Ausdehnung und Form zwar wohl als an demselben Raume erscheinend und als daran gebunden; denken somit für diese Erscheinungen nur ein und dasselbe Ding im Raume, *eine* Substanz; wir nehmen aber an verschiedenen Theilen des Raums und geschieden, wie scheidbar von einander, verschiedene Ausdehnungen, Farben und Formen gewahr und denken deßhalb auch verschiedene Substanzen und Körper. Es ist dem Verstande auch nothwendig, verschiedene Körper zu denken, weil er ohne Widerspruch (ohne daß das Unmögliche möglich würde) nicht denken kann, daß ein und dasselbe räumliche Etwas in verschiedenen Raumtheilen verschiedene Aeußerungen an sich trage; dies bezeugt das Bewußtsein.

Dieser Gedanke der Verschiedenheit der Körper ist mit der Ansicht von einer allgemeinen, den ganzen Raum durchdringenden Substanz indessen, wie man leicht sieht, noch vereinbar. —

Ist der Begriff der Verschiedenheit nach vorangegangener Vergleichung gebildet, so entsteht nach solcher auch der Begriff der Einerleiheit, wenn der Inhalt der einzelnen Anschauungen stets kongruent erscheint; es ist dann partiale Einerleiheit da, oder eine totale, je nachdem die Dinge mehr, oder minder gleich erscheinen. Zur Bildung dieses Begriffes der Einerleiheit ist uns bei weitem nicht so viel Gelegenheit gegeben, als zur Bildung des Begriffes der Verschiedenheit, wie man leicht sieht. —

Der bei verschiedenen Dingen und beim Erscheinen der verschiedenen Außenseiten der Dinge gebildete Begriff der Verschiedenheit kann auch, wo das Ding nur Eins ist, und als bleibend gedacht wird, denselben Raumtheil fortwährend erfüllend, — wie es oft geschieht, — zur Anwendung kommen; und wenn er angewandt wird auf die verschieden erscheinenden Außenseiten desselben Dinges, so entsteht der reine Begriff des Zustandes; — wenn der Begriff der Einerleiheit angewandt wird auf die gleiche Erscheinung desselben Dinges, so entsteht der Begriff der Eigenschaft. Das Inhärirende zerfällt dann in Zustände und Eigenschaften. Das unmittelbare Sinnenobjekt erscheint oft beharrlich, oft nicht beharrlich. Wenn ich den Ofen jetzt berühre, finde ich ihn warm, berühre ich ihn später, so finde ich ihn kalt; ich denke noch immer den Ofen, als Substanz mit derselben Form und Farbe den Ort einnehmend, denselben Ofen, und denke so mit Nothwendigkeit; ich denke dann auch die Wärme und Kälte als Zustände des Ofens, und eben so nothwendig. Wenn ich Holz berühre, so finde ich Widerstand, und sage, es sei hart; ich berühre es oft und finde immer Widerstand; dann denke ich, die Härte sei eine Eigenschaft des Holzes; sobald ich daher Holz vor mir zu haben vermeine und nicht mehr bei der Berührung Widerstand finde, etwa auf einen Haufen Asche stoße, wende ich sogleich den (empirischen) Begriff des Holzes auf das Objekt nicht mehr an.

Eigenschaft und Zustand werden nur gedacht als Inhärenzen desselben Dinges; die Gedanken setzen somit Wahrnehmungen derselben Dinge, die in verschiedener Zeit Statt haben, als die Bedingung ihrer Entstehung voraus, können aber nachher auch willkührlich und deßhalb nicht selten irrthümlich, bei der ersten An-

schauung des Dinges herbeigeholt und angewandt werden. Es geschieht nämlich leicht, daß man einen Gegenstand öfter mit demselben Aeußern antrifft, und daher die bis dahin bemerkte Einerleiheit für immerwährende Einerleiheit an dem Gegenstande hält, während doch nur ein länger anhaltender, oder oft erneuerter Zustand des Gegenstandes da war. Das Kind hält leicht die Wärme des Ofens für eine Eigenschaft, und wird überrascht, wenn es ihn kalt findet. —

Weil die Begriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit desselben Dinges nicht auf Veranlassung der einen und ersten Wahrnehmung des Dinges angewandt werden, sondern erst dann, wenn wiederholte Anschauungen zur Vergleichung vorliegen, so gehört zur Entstehung des Denkens von Eigenschaften und Zuständen die bei der gegenwärtigen Sinnesanschauung eintretende Erinnerung an das frühere Aeußere des Dinges, und somit eine Vorstellung von Zeit; die Erinnerung im engern Sinne wird auch erst durch die Anwendung dieses Begriffes vollendet, nach §. 79. Der Gedanke der Eigenschaft enthält deßhalb den Gedanken des fortbestehenden, des in der Zeit beharrenden Unselbstständigen; der Gedanke des Zustandes enthält den Gedanken des nicht-Fortbestehens, des Wechsels des Unselbstständigen in der Zeit. Die Begriffe des Beharrlichen und des Wechsels müssen noch für reine Begriffe erklärt werden, wie die der Eigenschaft und des Zustandes, dieser beiden denkbaren Formen der Inhärenz. —

Weil das Ding das eine Mal in diesem, das andere Mal in jenem Zustande erscheint, so legt die Einbildungskraft das spätere Aussehen des Dinges an das frühere Aussehen desselben; der Verstand denkt dann, so lange das Ding der Substanz nach als dasselbe geblieben gedacht wird, das Ding sei anfangs anders gewesen, sei jetzt so; denkt also: es habe sich verändert, habe seine Zustände gewechselt; es sei anders geworden. Dieser Gedanke der Veränderung nöthigt den Verstand, die Dinge der Außenwelt für veränderliche, oder zeitliche Substanzen zu erklären, und würde ihn auch nöthigen, schlechthin Substanzen zu denken, wenn auch die Dinge nicht in räumlichen Bestimmtheiten erschienen; denn was er als einmal seiend und als dann nicht seiend denkt, denkt er als vorübergehend und vorübergegangen, und weil das Vorübergehen im Sinne des Verstandes kein absolutes Aufhören ist, so muß er denken, es sei da Etwas verändert;

mit dem, was sei, sei auch eine Veränderung vorgegangen; es müßte hier also ein Gedanke eines sich-Aendernden herbeigeholt werden, und zwar eines solchen sich-Aendernden, welches das Vorübergegangene hatte und nicht mehr hat. Also muß der Verstand um des Wechsels der Erscheinung willen ein Anderes denken. Weil aber die leere Zeit, so wenig als der leere Raum gedacht werden kann als das selbstständige Etwas, welches einem Unselbstständigen Bestand und Haltung gäbe: so muß ein, durch die Zeitreihe der Zustände sich hindurchziehendes, Etwas, also ein Substanzielles und Zeitliches gedacht werden. Und sollte der Verstand nicht ein substanzielles Etwas denken als sich hindurchziehend durch die Reihe der Zustände: so müßte er auch in jedem Augenblicke eine nach allen Seiten, in allen Bestandtheilen neue Welt denken, was nach Zeugniß des Bewußtseins unmöglich ist, und deßhalb unmöglich wurde, weil der Verstand beim Wechsel die Veränderung früher schon denken mußte.

Ein Vergehen und Entstehen der Dinge kann das niedere, sich an die Anschauungen bindende Denkvermögen, der Verstand, nicht denken, weil es in der Erfahrung an aller Veranlassung zu solchem Denken fehlt und nothwendig fehlen muß. Denn was die Anschauung und Erfahrung als Entstehen und Vergehen der Dinge uns an die Hand zu geben scheinen, ist nur ein Sichändern des gegebenen Stoffes, ein Uebergehen in andere Formen und Zustände, durch Trennung und Verbindung der Theile, welche wir durch empirische Denkakte uns darstellen. Dabei spielt der Begriff der Bewegung eine vorzügliche Rolle, obgleich nicht Alles, was die Alten, z. B. Aristoteles, darauf zu reduziren suchten, darauf reduzirt werden kann. (Er ist ein empirischer Begriff.) Weil aber dem Verstande, als dem niedern Denkvermögen nur dasjenige Denken beigelegt werden kann, welches auf Veranlassung der Erfahrung oder Anschauung selbst entsteht, in dieser aber offenbar nur das Seiende und Entstandene vorkommen kann: so muß aller Wechsel der Erscheinungen von ihm in die Veränderung der Substanzen gesetzt werden: so kann er den nothwendig gedachten Wechsel der Zustände nur denken und verstehen durch den Gedanken der Veränderung eines Bleibenden.

Der Verstand denkt daher ein Werden, aber nur ein Werden des Seienden, als ein Uebergehen in andere Zustände; ein Werden, welches durch die Gedanken des frühern nicht-Seins

und des spätern Seins des Unselbstständigen mitgedacht ist. Der Ofen war kalt, ist warm; daher ist er warm geworden. Auch kann das Werden und Entstehen, wie Entstandensein der Dinge für den Verstand nur ein Uebergehen des Seienden in andere Formen heißen, ein Uebergehen durch Vermehrung, Verminderung, Trennung und Verbindung. — Wenn beim Wechsel der Zustände ein absolutes Aufhören gedacht wird: so liegt dies nicht in dem Denken des Verstandes gegründet, sondern in einem uns gewöhnlichen, höhern Denken über das Denken des Verstandes.

Aus dem Bisherigen ersieht man leicht, daß man sich unrichtig ausdrücke, wenn man sagt: Die Substanzen verändern sich nicht, die Zustände ändern sich; z. B. die Atmosphäre ändere sich nicht, wohl aber ihre Temperatur. Die Substanzen ändern sich allerdings, und immer, und sie allein; die Zustände gar nie; diese wechseln, und darin besteht die Veränderung der Dinge. Wenn man aber von Veränderungen der Kälte und Wärme, von diesen und andern Veränderungen der Temperatur (dieses Zustandes) der atmosphärischen Luft in der Umgangssprache so irrig redet: so kommt das aus unserer Gewohnheit her, Abstrakta als Konkreta zu gebrauchen, und von Zuständen zu sprechen, wo wir an die Träger der Zustände denken. So lassen wir auch die Tugend kämpfen und siegen, und denken an die Würde des Tugendhaften. Sunt mutationes et permutationes rerum; vicissitudines statuum. — Es ist fast eben so, und vielleicht noch mehr unpassend, zu sagen: Die Substanzen verändern sich nicht, sondern sie bleiben; denn zwischen sich-Aendern und Bleiben liegt kein Gegensatz; — was sich ändert, bleibt ja offenbar. Dieselben Substanzen können eine Zeit hindurch bleiben, aber in dieser Zeit verschiedenes Aeußere tragen, bald dieses, bald jenes, wie es wirklich der Fall ist. — Wenn es nicht der Spielerei ähnlich sähe, so würde ich dies so ausdrücken: Die Substanz ist und bleibt dieselbe, aber sie ist und bleibt nicht dasselbe; oder: Dieselbe Substanz bleibt, aber sie bleibt nicht dasselbe (z. B. warm, kalt, roth, blaß ꝛc.).

§. 118.

Fortsetzung über das Denken von äußern Substanzen.

Die Substanz des Dinges mag immerhin den Grund der Inhärenzen, im Besondern der Eigenschaften (proprietatum rei) enthalten, darum muß dieselbe noch nicht, wie Einige geglaubt zu haben scheinen, als durch sich seiend gedacht werden, so daß alsdann die Inhärenz als durch die Substanz seiend gedacht würde und werden müßte. Im Denken der Substanz liegt gar Nichts von einer Bestimmung des Grundes weder ihrer selbst, noch ihrer Inhärenzen. — In der Wirklichkeit kann die Inhärenz nicht ohne Substanz sein, und umgekehrt die Substanz nicht ohne Inhärenz: wenigstens bliebe eine solche Substanz für unser Denken und Handeln = 0. Man kann sich aber die Sache so vorstellen, als seien die Inhärenzen durch die Substanz und gleichsam erst nach ihr ins Dasein gekommen; wenigstens läßt sich solches denken über die Inhärenzen, welche Eigenschaften heißen; darin liegt nichts Ungereimtes. Auf Ungereimtheiten verfällt man aber dann sogleich, wenn man mit vielen Neuern bei dieser Vorstellungsweise so weit geht, zu behaupten: die Wahrheit im Denken könne nur dann dasein, wenn man im Denken bei dem anfange, was in der Welt das Erste war, oder mit einer Substanz des All, und hieraus die Art alles andern Seins entwickele. Dann fodert man, daß das rein Unmögliche möglich gemacht, die weise Ordnung, worin der Menschengeist zu denken allein im Stande ist, umgeändert, der menschliche Geist ein verkehrter Geist werde*); — denn die Außenseiten der Dinge liegen unserm Geiste zunächst vor, und wenn wir diese nicht zuerst auffassen und so uns dem Innern, dem die Außenseite Begründenden, nähern wollen, dann geht es uns grade, wie dem Wahnsinnigen, der ein Haus besehen, aber die Thüre sich nicht öffnen lassen will. Er mag dann draußen allerlei sich einbilden und zu sehen glauben, mag rasen und toben dabei, und allein Recht haben wollen, er sieht dennoch nichts. Der schwache Menschengeist, der oft nur zu lange an der Hülle kleben bleibt, kann in den Kern nicht anders, als durch die

*) Sollte diese Forderung nicht hie und da wirklich die Köpfe verdreht und verschroben haben? —

Hülle eindringen; er müßte denn zuvor seine Natur ändern und verkehrt werden. — Aus §. 116 — 117. geht wohl zur Genüge hervor, daß wir im natürlichen Laufe des Denkens zuerst die Inhärenzen erkennen und denken und dann erst die Substanzen erkennen können. Im Erkennen und Denken ist dasjenige das nächste Objekt, was im Sein und Entstehen das Letzte ist. Und wie sollte dies auch anders sein? Wenn die Natur uns die Dinge erzeugt, diese fertig sind, wenn wir ins Dasein treten und mit ihnen uns befassen: was ist dann natürlicher, als daß uns das Neueste, das zuletzt Gemachte am nächsten liege, wie wir ihm am nächsten sind? — Die Philosophie hat es zu beweisen, was hier nicht bewiesen werden kann, daß trotz dieses vermeintlichen Widerspiels in der Abfolge des Seins und Erkennens noch Wahrheit im Erkennen erreichbar sei, so wie es dagegen ohne Philosophie einleuchtend ist, daß bei einem absichtlich umgekehrten Verfahren gar keine beachtenswerthe Erkenntniß erreichbar sei.

Die Substanzen, deren Begriff wir bisher in seiner Entstehung erörtert haben, sind die äußern Substanzen, oder die Dinge außer uns. Sie werden von uns, — von unserm Verstande, — mit Nothwendigkeit gedacht als außer uns seiend, weil wir die Objekte der äußern Sinne, die Inhärenzen, als außer uns befindlich anschauen, sie im Gegensatze zu uns stehend anschauen. Unser Sehen der Farben und Formen schauen wir an als divers und getrennt von den Farben u. s. w., deren Vorstellungen auf sie hinweisen als auf Dinge neben und außer uns, als auf Objekte und nicht als auf die Träger unserer Zustände.

Wer aber über die Art und Weise der Entstehung dieses Denkens von äußern Dingen, besonders Substanzen, und sodann der Außenwelt überhaupt, auch nur in etwa reflektirt, der muß gar bald auf die Frage nach dem Werthe dieses nach Außen gerichteten Denkens, und so auf die Frage nach der Realität der so gedachten äußern Dinge hingeführt werden. Weil aber diese Frage eine Frage ist, nicht nach der Entstehung und Beschaffenheit unserer innern Zustände, nicht eine empirisch-psychologische, sondern nach der objektiven Gleichgültigkeit subjektiver Denkakte: so ist klar, daß die Beantwortung dieser Frage eine Aufgabe für die theoretische Philosophie werden müsse; sie gehört zu den Aufgaben der metaphysischen Kosmologie. Hier konnte es sich nur handeln über die Art, wie, und über die

Ordnung, in welcher die Gedanken von äußern Objekten in uns entstehen. — Die philosophische Würdigung dieses Denkens kann aber dem besonnenen Denker nicht überflüssig erscheinen; um so weniger kann er sie überflüssig finden, da die angesehensten Philosophen neuester Zeit, und sehr angesehene Philosophen aller Zeiten die Wahrheit dieses Denkens angefochten und sogar geglaubt haben, sie hätten es evident erwiesen, daß dieses Denken äußerer Substanzen und überhaupt äußerer Dinge ohne objektive Wahrheit, nur ein subjektiv-nothwendiges Denken sei. »Daß uns Dinge als außer uns erscheinen, bedarf freilich »keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch nicht bloße »Erscheinungen in uns, nicht bloße Bestimmungen unseres eige»nen Selbstes, und, folglich, als Vorstellungen von »etwas außer uns, gar nichts sind; sondern daß sie, als »Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an »sich vorhandene Wesen beziehen, und von ihnen genommen sind: »dagegen lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist »auch häufig dargethan worden, daß diese Zweifel durch Ver»nunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden kön»nen *). « —

Wenn die Sachen so stehen, dann muß man es wohl sehr auffallend finden, daß die Philosophen in unsern Tagen bei ihrem Philosophiren über die Welt die Wirklichkeit ihres Objektes als Philosophen unbedingt glauben, ohne jene Zweifel zerstreut und jene Beweise durch einen Gegenbeweis entkräftet zu haben; auffallender aber noch, daß man jeden solchen Beweis ganz überflüssig nennen konnte. Steht dem Philosophen die Realität seiner gedachten Welt nicht auf philosophischen Gründen fest, dann kann unmöglich sein ganzes Räsonnement noch innern Werth, in den Augen des nachdenkenden Philosophen noch auf philosophischen Werth Anspruch haben. Freilich wird der Beweis seine Schwierigkeiten haben, und um

*) Sieh' Jacobi. So Idealismus und Realismus, ein Gespräch. Sämmtliche Werke. Bd. II. S. 143. — Jacobi glaubt an eine unmittelbare Gewißheit von der Realität der Außenwelt, und nennt sie an derselben Stelle eine blinde Gewißheit. Daß sie aber weder eine unmittelbare, noch auch eine blinde sei, selbst nicht für den gemeinen Menschenverstand, wird uns unten noch mehr einleuchten und geht schon zum Theile aus dem hervor, was hier über das Denken einer Außenwelt gesagt ist.

diesen überhoben zu sein, ist es dann das Zweckdienlichste, durch Machtsprüche, und eigentliche Verdrehungen und Sophistereien sich über diese Kleinigkeiten hinwegzusetzen; denn als Kleinigkeiten behandeln neuere Philosophen nunmehr fast alles dasjenige, womit die größten philosophischen Genies aller Zeiten sich so ernst beschäftigt haben. Zu denen, welche den Beweis der Realität der von uns gedachten Außenwelt für überflüssig erklären, und durch ein sophisma elenchi seine Ueberflüssigkeit darstellen wollen, gehört auch Krug*); — derselbe behauptet nämlich, daß diejenigen, welche einen Beweis für die Wirklichkeit des Angeschauten auf philosophischem Standpunkte nothwendig finden, von der irrigen Voraussetzung ausgehen, daß man nur die Vorstellungen von den Außendingen in sich wahrnehme. Diese Voraussetzung ist ohne Zweifel ganz richtig, wenn man sie in dem Sinne auffaßt, worin sie immer von jenen Philosophen, welche Krug bestreitet, z. B. von Hume, Berklei, Kant, Fichte u. s. w. aufgefaßt wurde, nämlich in dem Sinne, daß man in sich nur die Vorstellungen von Außendingen habe, also auch sie allein in sich wahrnehmen könne und wahrnehme; — denn die Außendinge werden doch wohl nicht in uns sein, und also in uns wohl nicht wahrgenommen werden können, wenn gleich wohl von uns vermittelst unserer Vorstellungen von ihnen in uns. Um aber jene Voraussetzung mit einigem Scheine als unrichtig darstellen zu können, mußte Herr Krug bei der Widerlegung die Worte: in sich, außer Acht lassen, und sagte dann: «Wenn wir wirklich etwas wahrnehmen (ein Ding außer uns?), so schauen wir und «empfinden wir die Sache selbst, nicht die Vorstellung.» Was Krug hier sagt, hat noch wohl Niemand in Zweifel gezogen; aber ob wir wirklich etwas wahrnehmen, — im Sinne des Krug: eine Sache, die außer uns ist, wahrnehmen, — wenn wir von äußerer Wahrnehmung sprechen, darnach ist die Frage, und darauf bezieht sich der Streit; diese Streitfrage aber läßt sich nur beantworten, indem man die Entstehung des Gedankens der Außenwelt, die darin liegenden Schlüsse vorlegt, und deren Haltbarkeit nachweiset. — Aber auch, wenn der Beweis der Wirklichkeit des Angeschauten geführt ist, ist die Sache noch

*) Sieh' Fundamentalphilosophie. §. 68. Anm. 3.

nicht abgemacht; der Beweis der Wirklichkeit der Außenwelt erfordert mehr, als den Beweis jener Wirklichkeit, aus dem Grunde, weil wir mit dem Worte Außenwelt einen weitern Begriff verbinden, als den, daß sie der Inbegriff der äußern Sinnenobjekte sei. Zu der Außenwelt zählen wir auch das den äußern Sinnen verborgen liegende, innere Wesen der Dinge, ihre Substanzialität, (wofür die Vernunft nach einem später zu betrachtenden Denken die Kräfte substituirt,) und es wird jener Beweis also auch ein Beweis der Realität des Begriffes der äußern Substanzen werden müssen; was man nicht grade sieht, ist doch darum für die Wissenschaft noch nicht nothwendig = 0. — Uebrigens ist jene Behauptung des Krug: «Wenn wir wirklich etwas wahrnehmen, so anschauen wir und empfinden wir die Sache selbst, nicht die Vorstellung,» auch noch unlogisch, indem darin kein Gegensatz liegt, daß man sagt: Man nehme etwas wahr, und: Man nehme eine Vorstellung wahr; denn eine Vorstellung ist doch selbst auch ein Etwas, und die Vorstellung kann man doch auch — durch innern Sinn — beobachten und gewahrnehmen.

Das bisher erörterte Denken in Verbindung mit dem äußern Anschauen ist aber zureichend, um zu dem Gedanken an äußere Dinge und an die Außenwelt zu gelangen. Falls daher, — wie dies bekanntlich stets geschieht, — noch mehr über die Außenwelt und ihre Theile gedacht wird, so wird das weitere Denken doch immer nur auf nähere Bestimmungen der Dinge gerichtet sein können, entweder um sie in ihren empirisch gegebenen und erkennbaren Bestimmtheiten aufzufassen, oder um sie und ihr Sein zu begreifen. Zu der Betrachtung dieses weitern Denkens wollen wir sogleich übergehen, wenn wir in der Kürze die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die Innenwelt, oder auch, wenn wir die Entstehung des Denkens einer Innenwelt betrachtet haben.

§. 119.

Entstehung des Denkens der Innenwelt.

Wenn wir den Gedanken von der Außenwelt als solcher gebildet haben, so haben wir schon einen Gegensatz dieser (äußern) Welt zu einer andern gedacht, nämlich der Innenwelt, und somit ist klar, daß das Denken der Innenwelt und Außenwelt als solcher denselben Zeitpunkt der Entstehung theilen. Wir

denken alsdann die Innenwelt als den Inbegriff der sogenannten innern Zustände nebst ihrem Träger, einem Subjekte derselben. Wann wir zur Entgegensetzung jener zwei Welten gelangt seien, und welche die besondere Veranlassung zu ihrer Unterscheidung gewesen sei, darüber kann nur das Leben des Einzelnen Auskunft geben, die Wissenschaft nicht; — wohl aber kann die Wissenschaft den Grund dieses Denkens und die Weise seiner Entstehung verfolgen, auch zureichend nachweisen. Eine Entstehung des Denkens der Innenwelt, oder auch nur der Außenwelt als solcher, (weil beides Denken unzertrennlich von einander ist,) ist erst in der Lebensperiode zu suchen, in welcher der Mensch, nicht mehr ganz in die Außenwelt versenkt, Rückblicke auf sein Thun und Erkennen, kurz auf seine Zustände zu werfen anfing und diese, — sollten auch die Gedanken nur halb vollendet worden sein, — als auf Objekte gerichtet erkannte, welche er somit von ihnen unterschied, und als ein ihnen Aeußerliches betrachtete. Die Anschauung des Anschaubaren der Innenwelt, d. h. der innern Zustände, war also die nothwendige Bedingung des Denkens derselben, so wie die Anschauung der äußern Dinge die nothwendige Bedingung ihres Gedachtwerdens und Gedachtseins enthielt. Sie war aber auch, wie diese zureichend, um den Verstand zum Denken des Seins desjenigen zu veranlassen, was der innere Sinn erfaßte, und was doch auch schon zur Innenwelt gehört.

Weil aber die sogenannten und sogedachten innern Zustände, z. B. die Freude, der Schmerz, das Denken u. s. w., nicht so erscheinen, wie die äußern Dinge im Raume, nicht ausgedehnt, nicht gefärbt, nicht eckig und nicht rund, so können die, in der Bearbeitung der Dinge außer uns entwickelten, reinen Verstandesbegriffe fortan nicht mehr in der Weise zur Anwendung gekommen sein, und uns zum Denken der Innenwelt in ihrem ganzen Umfange nicht so hingebracht haben, wie wir die äußern Dinge als Substanzen mit Inhärenzen denken gelernt haben. Die innern Erscheinungen sind von ganz anderer Art, als die äußern, und wenn wir über jene auch in solchen Ausdrücken sprechen, welche wir bei diesen bildeten und anwendeten: so geschieht dies nur, wegen eines sehr begreiflichen Mangels eigenthümlicher Bezeichnungen ihrer, vermittelst der Metapher oder der Uebertragung *). Der vollendete Begriff der Innen-

*) Man vergl. §. 10. bb. S. 49—51.

welt und der Gedanke des Ich, als einer Substanz, entsteht aber dennoch hier in einer ganz ähnlichen Weise und zwar durch Anwendung derselben reinen Verstandesbegriffe, welche bei dem Denken der Außenwelt in Anwendung kamen, und auf Veranlassung der äußern Erscheinungen vom Verstande gebildet wurden; ein neuer Beleg für die Behauptung, daß jene Begriffe rein und deßhalb a priori seien. Die Stelle der äußern Anschauung muß hier die innere vertreten; die Stelle der Form des Raumes also auch die Form der Zeit. Am Faden der Zeit sich abwickelnd und folgend erscheinen uns die Gegenstände der innern Anschauung. Sie sind bald da, bald sind sie nicht da, werden bald angeschaut und gedacht, bald nicht angeschaut, ohne daß darum alles Denken derselben mit dem Anschauen aufhörte. Wir denken über die innern Zustände, daß sie entstehen, daß sie seien und vergehen, und stets auf einander folgen. Wie kommen wir zu jenem Denken fürs Erste ursprünglich hin?

Nach §. 39. werden die innern Zustände selten angeschaut, und meistentheils nur dann, wenn eine besondere Veranlassung für die Reflexion des Subjektes auf sich da ist, der Zustand mehr ruhig und nachgelassen ist, also am leichtesten in den Intervallen, in welchen die Bearbeitung eines äußern Gegenstandes nachläßt. Wir schauen in solchen Momenten die innern Lebenszustände an, und bevor irgend eine Bestimmung dessen Statt hat, was und welcher Art der Zustand sei, denken wir: Das .... da .... ist. Dieser Gedanke spricht sich nicht so vollkommen in uns aus, wie er hier ausgedrückt erscheint; wir werden in etwa aufgeregt und denken: Sieh'! Das ist — die Traurigkeit, das Nachdenken, ohne diese Gedanken uns ausführlich vorzulegen. Diese Vollendung der Gedanken und diese Vorlegung derselben hat auch bekanntlich dann nicht Statt, wenn wir Dinge außer uns anschauen, und dahin kommen, sie zu denken. Alles Denken und Erkennen der äußern Dinge, ja sogar alle Beschäftigung mit ihnen hebt vom Denken ihres Daseins an, und enthält dieses in sich, ohne daß uns dieses Denken: sie sind, selbst im Bewußtsein erschiene, obwohl wir an psychologische Reflexionen über uns gewöhnt sind. So auch bei der innern Anschauung. Daß aber die innern Objekte seien, dieser Gedanke selbst ist uns so nothwendig beim innern Anschauen, wie beim äußern; er hat hier auch denselben Inhalt und dabei dasselbe Verhältniß zum Anschauen. — Die innern

Zustände beharren aber nicht, sie gehen vorüber, scheinen zu schwinden, wie die Kälte des Ofens, wenn Feuer hineingelegt wird. Vor mehreren Tagen war ich trübe gestimmt, bemerkte die Stimmung und dachte sie auch, und zunächst als seiend; jetzt kann ich die trübe Stimmung nicht finden, finde mich heiter; ich schaue die trübe Stimmung nicht an, und denke, sie sei nicht da; und daß ich so denken kann, sie sei nicht da, rührt daher, weil die Einbildungskraft mir das Bild, die Vorstellung meines Trübsinnes zurückführt, die nun als bloße Vorstellung und Erinnerungsvorstellung sich laut ankündigt.

Dieser Gedanke des Verstandes, die trübe Stimmung sei nicht da, erfolgt, weil ich das Streben habe, sie zu finden, sie aber nicht finden kann und doch die Möglichkeit finde, sie gewahrnehmen zu können, falls sie da wäre. Diese Möglichkeit finde ich wieder, indem ich andere innere Zustände gewahrnehmen kann. — Auch die innere Wahrnehmung des Zustandes wird hiebei sehr leicht der Gegenstand des Denkens. Es bezeugt jedem die Erfahrung, daß es nicht immer leicht sei, sich selbst zu beobachten; sobald aber die Selbstbeobachtung, die Reflexion auf die Seelenzustände begonnen hat, ist es leicht, die Wahrnehmung derselben in etwa selbst zu bemerken und zu beobachten. Die Wahrnehmung der Gemüthsstimmung ward in etwa percipirt, und dann ward sie auch gedacht, als daseiend; jetzt kann ich die trübe Gemüthsstimmung nicht wahrnehmen, denke, daß sie nicht dasei, aber auch, daß ich sie nicht wahrnehme. Das Wahrnehmen wird mir vorgehalten als dagewesen seiend in einer frühern Zeit, — ein Anzeichen, daß sie damals gedacht wurde, als daseiend, — und wird auch nun so vom Verstande gedacht; das Nichtwahrnehmen wird (in einer Kombination der Einbildungskraft, des mittelbaren Anschauungsvermögens) nun daran angereiht als in einem spätern Augenblicke Statt habend, und der Verstand folgt im Denken wieder den Anschauungen nach. Also wird

1) die Wahrnehmung des innern Gegenstandes als dagewesen in einer frühern Zeit gedacht, und als nicht mehr seiend in gegenwärtiger Zeit.
2) Auch das Wahrgenommene, der innere, zuerst gegebene Zustand wird gedacht als in dem frühern Augenblicke daseiend, — dage-

wesen, und wird nun gedacht als nicht mehr seiend. — Früher war Trauer da, jetzt ist sie nicht da; früher ward sie gewahrgenommen, jetzt wird sie nicht gewahrgenommen; so denkt der Verstand. —

§. 120.

Fortsetzung.

Auf diese Weise kommen wir zu dem Gedanken hin, der innere Zustand, wie die Wahrnehmung desselben (auch selbst ein innerer Zustand) haben aufgehört; denn was war und nicht mehr ist, das hat aufgehört; so allein lassen sich jene entgegengesetzten Gedanken des Seins und Nichtseins vereinigen und verstehen; und so werden sie verstanden, weil die Einbildungskraft sie so vorstellt. Sollte auf irgend eine Veranlassung hin der Gedanke, irgend ein Zustand sei nicht da, vorhergehen, und der Zustand mit dem Gedanken des Daseins desselben nachfolgen, — was oft der Fall ist, — so würde der Verstand das Nichtsein und Sein des Zustandes durch Bildung der Begriffe vom Entstehen und Entstandensein sich zusammen verständlich machen, und denken, der Zustand sei entstanden. Nichts, was wir in unmittelbarer sinnlicher Anschauung in uns antreffen, denken wir als beharrlich, denken es vielmehr ohne Unterschied seiner Beschaffenheit als entstehend und vergehend oder aufhörend. Im Innern ist nichts Beharrliches, denkt der Verstand, Alles wechselt mit seinem Andern; was aber nicht beharret, ist auch nicht für sich, denkt er weiter, sondern ist an einem Beharrenden, welches sich ändert, oder doch verändert wird; — wenigstens kommen in uns keine andere Gedanken vor, welche von der Anschauung veranlaßt wären; und der Gedanke, das nicht-Beharrliche sei für sich, sei ein Substanzielles, wird noch im Besondern deßhalb abgeschnitten, weil es, um als Substanz gedacht werden zu können und gedacht zu werden, auch gedacht werden müßte, als immer oder zuweilen dieses oder jenes Aeußere tragend, also zuvor doch als beharrlich. Das nicht-Beharrliche kann daher der Verstand nur als unselbstständig denken, und als seiend an einem Andern.

Dieses Denken kann man sich auch als so entstanden vorstellen, daß der Verstand das Vergangensein eines Etwas nur versteht, indem er Veränderung denkt, indem er denkt, es habe

ein Etwas sich geändert, sollte dieses Etwas auch weiter noch nicht gedacht und erkannt sein; — und weil alle jene Zustände als sich folgend in der Zeit und nicht nebeneinander, als im Raume seiend, angetroffen und gedacht werden, — durch Vermittelung der Erinnerung: so muß entweder die abstrakte Zeitreihe als dasjenige Etwas gedacht werden, woran die Zustände, und dessen Zustände wechselten, oder irgend ein Etwas, was sich durch die Zeit hindurchzieht, beharret, und seine Zustände wechseln läßt, d. h. sich ändert und sich änderte. Das Erstere zu denken, ist unmöglich, weil die leere Zeit als Ding gedacht = 0 ist; dann ist es nothwendig, das Zweite zu denken. Ein solches Selbstständige denken wir auch stets dem Wechsel der innern Zustände hinzu, und es wird hinzugedacht, indem wir die vom Verstande so erzeugte Vorstellung eines Ich, Du, Er, Wir, Ihr, Sie ꝛc. überall einschieben. Deßhalb sagen und denken wir: Ich sehe, ich höre, d. h. ich bin sehend, bin hörend; — und indem wir die Zustände an Andern und in Andern denken: Du bist, Er ist sehend, hörend u. s. w. Die sogenannten innern Zustände werden erst nach der Bildung jener Gedanken als eigentliche Zustände Unserer, unseres Innern, des Ich gedacht, und erst jetzt ist der Begriff des Verstandes (des untern Denkvermögens) von der Innenwelt vollendet. Das gedachte Ich und seine gedachten Zustände sind die gedachte Innenwelt.

Es entsteht hiernach der Gedanke einer Innenwelt durch Thätigkeit des Verstandes, so wie der Gedanke der Außenwelt entsteht. Auch hier wird eine Substanz gedacht, ein übersinnliches Etwas; nur tritt hier diese Verschiedenheit ein, daß beim Denken der Innenwelt nur eine sich ändernde Substanz gedacht wird, beim Denken der Außenwelt verschiedene; daß dort raumerfüllende und zugleich zeitliche Substanzen existiren oder als existirend gedacht werden und gelten, hier nur an Zeitlichkeit gedacht wird, an eine nur zeitliche Substanz. Daß wir in der Außenwelt mehrere Substanzen denken, hat seinen Grund darin, daß wir zugleich und nebeneinander mehrere verschiedene Dinge vorfinden; daß wir in der Innenwelt nur eine Substanz, — immer dasselbe Ich denken, — kommt daher, daß alle Zustände nur eine Reihe für uns bilden, in welcher sie in jedem Augenblicke vermittelst der Erinnerung aufgeführt werden können, wenngleich in der Erinnerung viele Lücken entstehen, und es hat sei-

nen letzten Grund theils darin, daß unsere Erinnerungen an die frühern Zustände nur begreiflich sind durch die Identität des Subjektes, theils darin, daß die Zustände mit einander innerlich verbunden sind, ursachlichen und bedingenden Zusammenhang mit einander haben. Beim Rückblick auf uns können wir wohl mehrere Bestandtheile des jedesmaligen Zustandes unterscheiden, weil er gewöhnlich zusammengesetzt und gemischt ist; aber diesen Theilen, — welche die Abstraktion trennt, und die in der Natur einen Zustand bilden, — verschiedene Substanzen hinzuzudenken, ist so unmöglich, als es beim Anblicke der rothen Kugel unmöglich ist, eine andere Substanz der Röthe, eine andere der Rundung untergelegt zu denken. —

Daß das Ich, was auch Seele heißt, nicht als raumerfüllend gedacht wird, kommt offenbar daher, daß die Zustände nicht als Ausdehnungen erscheinen. Es ist uns denkbar, daß es eine feine Materie sei, weil wir nun einmal den Begriff von Materie haben, und ihn also auch zur Anwendung auf das gedachte Ich in Bereitschaft haben und gebrauchen können; daß aber haltbar so gedacht werden könne, scheint gar nicht; doch dies steht hier gänzlich dahin. — Es ist auch denkbar, daß selbst ein (oder der) Körper die Seele sei, wenn wir nur die Begriffe, welche wir von den Seelenthätigkeiten und Leidenheiten haben, auf den Körper anwenden können, ihn z. B. als von seinen Zuständen wissend denken können. Offenbar aber ist solches Denken ein willkührliches Denken, und besteht nur in einer Verstandesdichtung, deren realer Werth wenigstens für zufällig und unerkennbar, somit keiner Rücksicht würdig und fähig erachtet werden müßte. Indessen ist es ohne weitern Belang, ob man die Vorstellung des Ausgedehnten auf das Ich überträgt, um sich dasselbe leichter vorzustellen, oder ob man jene Vorstellung fern hält, um nichts darauf zu übertragen, was nicht eigenthümliche Anwendung darauf hat.

Von dem Gedanken eines Räumlichen hangen auch die Gedanken der Theilung, Theilbarkeit, Zusammengesetztheit und Einfachheit des Ich ab; und wer mit uns das Ich als nicht ausgedehnt denkt, muß auch mit uns die Behauptung: daß die Seele ein einfaches Wesen sei, für eine sinnlose Behauptung halten, welche wenigstens so sinnlos ist, als die, daß die Tugend weiß oder blau sei. Der Verstand nöthigt nur zu denken, es sei ein Beharrliches, ein Substan-

zielles da, dessen Zustände wechseln und in einander übergehen, welches von der Zeit so verschieden ist, als die körperliche Substanz vom Raume; welches anschaut, denkt, von andern Dingen weiß, auch von seinen Zuständen und so von sich selbst ein Bewußtsein hat.

Anm. Ueber Eigenschaften der Seele.

§. 121.

Ueber die Behauptung der Unmittelbarkeit des Gedankens vom Ich und die Realität desselben.

Nach dem, was im §. 120. gesagt wurde, ist die Vorstellung des Ich und das eigentliche Selbstbewußtsein mittelbar und auf Veranlassung der innern Erscheinungen von uns gebildet, erst allmälig durch ein Denken des Verstandes erzeugt. Nun behauptet man aber oft, daß das Ich *unmittelbar* erfaßt werde; daß im Menschen das Bewußtsein *seiner* allem andern Bewußtsein zum Grunde liege und daß es sich hieraus auch erkläre, warum die Vorstellung des Ich so leicht und so schnell eintrete. Allein daß diese Vorstellung, wenn sie einmal gebildet ist, so leicht und schnell eintritt, kann keinen Grund für die Behauptung ihrer Unmittelbarkeit enthalten; denn wenn sie einmal gebildet ist, so sind die innern Erscheinungen als Zustände gedacht, und werden stets so gedacht, wie die Farben als Inhärenzen der alsbald gedachten Körper. Daß übrigens die Vorstellung ursprünglich und unmittelbar sei, widerstreitet aller genauen Selbstbeobachtung und der Beobachtung der Kinderwelt. Das Kind spricht lange von sich in der dritten Person: *Karl darf nicht spielen* u. s. w.; das Wort *Karl* hat es oft gehört, und bemerkte dann, daß man *es* damit bezeichnete; es bezeichnet mit seinem *Karl* nur sich selbst als äußere Erscheinung, und wenn auch das Kind in der ersten Person spricht, denkt es nur an sich, als äußere Erscheinung; erst eine Zeitlang nachher denkt es sich auch als ein anschauendes, denkendes, wollendes Wesen, als innere Zustände tragend; selbst das Du ist ihm anfangs nicht geläufig. Offenbar rührt dies Alles allein daher, weil es auf seine innern Zustände und sodann auf ihren Gegensatz zur Außenwelt noch nicht aufmerksam geworden ist. Das Kind hat schon eine Menge von Vorstellungen und Begrif-

sen, ehe jener Gedanke eines Ich aufkommt; wie sollte dann der Gedanke Ich ein ursprünglicher heißen können? Die Vorstellung vom Ich liegt also nicht der Vorstellung der Zustände in der Entstehung zu Grunde; ja auch jetzt nicht einmal, nachdem wir längst dieselbe gebildet haben; denn so oft wir das Ich nun denken, ist uns dies nur vermittelst eines Denkens der Zustände möglich, als deren Träger nämlich alsdann das Ich gedacht wird. Das Ich liegt freilich den Zuständen zum Grunde, wenn sonst unser Denken Wahrheit hat; was aber in der Wirklichkeit das Erste, zum Grunde Liegende ist, ist darum nicht auch für unser Denken das Nächste und Erste, wie schon §. 118. gezeigt wurde.

Wenn die Vorstellung einer Substanz Ich nicht einmal unmittelbar ist, so kann die Ueberzeugung vom Dasein derselben gewiß noch weniger eine ursprüngliche heißen. Wäre sie aber auch eine ursprüngliche, so wäre doch immer noch eine Frage über ihre Gültigkeit möglich, wie man wohl leicht sieht; um wie viel mehr muß dann nicht die Frage nach der Wirklichkeit der Innenwelt dem Philosophen nothwendig werden, der aus seinen Raisonnements nicht ein blindes Gedankenspiel machen, seine Annahme nicht durch bloßes Denken des Verstandes begründen darf? Es ist deßhalb sehr auffallend, daß man in der Philosophie so selten auf einen Beweis der Wahrheit der überall angenommenen Ansicht von der Wirklichkeit der Innenwelt eingeht, obgleich man den Beweis für die Wirklichkeit der Außenwelt öfters für nothwendig erklärte. Noch auffallender ist es, wie man einen Beweis der Wirklichkeit des Ich für so ungereimt erklären kann, als wofür z. B. Krug*) ihn erklärt, obgleich er das Ich sogar für das transcendentale Subjekt der Zustände anerkennt. «Wenn der Satz: Ich bin, sagt er, «bewiesen werden sollte, so entstünde natürlich die Frage: Von «wem und für wen? Und hierauf wäre wieder die natürliche «Antwort: Von mir selbst, für mich selbst. Von einem Andern «und für einen Andern ihn fordern, . . . wäre unstreitig die «ungereimteste Ungereimtheit . . . . Aber im Grunde ist es eben «so widersinnig, von mir selbst einen Beweis meines Seins «zu fordern; denn um ihn von mir und für mich zu fordern, «muß ich mein Sein schon als gewiß voraussetzen u. s. w.»

*) Sieh' Fundamentalphilosophie §. 68. Anm. 2. S. 117.

Daß solches widersinnig sei, könnte man zugeben, weil wohl der Sinn hierin nicht entscheiden kann, und es dem gemeinen Menschensinne gewiß zuwider läuft, wenn man ihn von seinem Dasein überzeugen will, oder er sich davon durch eigentlichen Beweis überzeugen soll. Allein es soll auch widersprechend und absurd sein, und so will es uns doch nicht vorkommen, weil es uns nicht absurd scheint, zu fragen, ob das, was das Wort Ich bezeichnet, auch Realität habe. Daß das Wort so oft gebraucht wird, und der vermeintliche Ich und Du es so oft gebrauchen, will ja dabei nicht verfangen. Von wem, und für wen? ob von jemanden, von einem Subjekte, oder von keinem wirklichen, sondern einem bloß so gedachten Subjekte irgend eine Thätigkeit, so auch das Beweisen ausginge? darüber ist noch erst die Frage. —

Anm. 1. Weil kein Grund da ist, das Ich als eine ausgedehnte Substanz zu denken, es als ein Immaterielles gedacht wird, so sind gewiß Substanzen denkbar, die nicht im Raum und in der Zeit sinnlich existiren; es war daher sehr willkührlich, wenn Fichte *) sagte: «Substanz bedeutet nothwendig ein im Raum und Zeit sinnlich existirendes Wesen, aus Gründen, deren Anführung ich mich überheben kann.» — Die Substanz erscheint sogar dem Sinne nie; also existirt sie auch nicht sinnlich.

Anm. 2. Man hat, um die materiellen und immateriellen Substanzen, die im Gegensatze mit einander zu stehen scheinen, und deßhalb stets einen Dualismus unterhalten, mit einander auszusöhnen, um allen Dualismus aufzuheben und absolute Einheit in der Natur herzustellen, eine allgemeine und absolute Substanz erdacht, die μονὰς und nothwendige ἕνας, wovon alle einzelnen materiellen und immateriellen Substanzen Theile, Ausflüsse und Manifestationen seien sollen. Sie selbst wird fingirt als die absolute Indifferenz des Materiellen und Immateriellen, des Körperlichen und Geistigen, des Objektiven und Subjektiven. Nach der einen Seite hin sich mit dem Uebergewicht des Materiellen offenbarend, erzeugt sie in unendlicher Vielheit die körperlichen Substanzen mit ihren Zuständen und Eigenschaften; nach der andern Seite hin sich mit dem Uebergewichte des Immateriellen manifestirend, erzeugt sie die Gedanken- und Geisterwelt, welche Welten dann also nur in der Erscheinung (für den Sinn und allenfalls für den Verstand) im Gegensatze stehen, aber wesentlich Eins sind. — Diese absolute Indifferenz erfaßt freilich nur ein kühner und erhabener Gedanke; allein nichts desto weniger muß sie dem kalten Denker wie eine bloße Dichtung erscheinen, deren Realität mindestens unerweislich ist; als eine Dichtung, der auf dem Gebiete der Metaphysik aber gar keine Realität beigelegt werden kann: — man hat diese Indifferenz nicht selten die Gottheit genannt. — Hieraus ist zum Theil begreiflich, wie man in neuerer Zeit lehren konnte: Denken und Sein seien wesentlich Eins und dasselbe. —

*) Apellationsschrift S. 59. mit Beziehung auf Fichte's und Niethhammers Journal. Erst. Auff. S. 18.

§. 122.

Bildung anderer reiner Verstandesbegriffe.

Außer den bisher besprochenen Denkakten, die ihrem Inhalte nach von sinnlichem Stoffe noch gänzlich rein sind, gibt es noch viele reine Denkakte, die aber nur noch zum Theile auf Veranlassung der sinnlichen Anschauung gebildet werden, und dem niedern Denkvermögen zugewiesen werden dürfen. Von den Begriffen, welche in solchen Denkakten vorkommen und reine und aprioriſche heißen müssen, gehören noch hieher die Quantitäts- oder die Zahlbegriffe der Einheit, Vielheit, Allheit. Alle gemessenen Zahlen außer der Einheit gehören zum Begriffe der Vielheit.

Um die Entstehung der Zahlbegriffe zu sehen, bemerke man zunächst, daß eine Vielheit von Dingen angeschaut werden mußte, bevor der Begriff der Zahlen gebildet werden konnte. So lange nur ein Ding vorkam, konnten wir noch nicht veranlaßt sein, zu denken, da sei ein Ding; und wir würden auch dann noch nicht zu diesem Gedanken hingekommen sein, wenn uns auch zwar sehr viele, aber sehr verschiedene Dinge erschienen wären; selbst jetzt bestimmen wir selten die Anzahl zugleich angeschauter Dinge, die sehr verschieden und ungleichartig sind. Erst damals, als uns zwei, oder drei u. s. w., überhaupt mehrere Dinge vorgezeigt waren, die einander sehr ähnlich waren, wurden wir zur selbstständigen Bildung der Zahlbegriffe veranlaßt und hingebracht; ohne es vielleicht noch sagen zu können, dachten wir damals schon, da seien drei, da seien zwei Dinge, u. dergl. Diese Begriffe der zunächst über die Einheit hinausgehenden Zahlen scheinen sogar eher gebildet zu werden, als der Begriff der Einheit. Allein bevor die Dreiheit oder Zweiheit gedacht wurde, mochte wohl ein Streben in uns vorherrschend sein, solche Vielheiten der Dinge bestimmt zuerst zu denken; aber als wir sie dachten, mußte doch der Begriff der Einheit zuvor gebildet sein, weil jede andere Zahl nur ein Zusammengedachtsein von Einheiten ist und eine Verhältnißbestimmung nach der Einheit. Die andern Zahlbegriffe haben nur nach und nach die Form erhalten, worin sie als besondere Zahlen erscheinen, nämlich durch ein öfteres Zusammendenken von gleich vielen Einheiten; sie sind allmälig mehr Sache des Gedächtnisses, als des Verstandes geworden,

und dazu hat ihre Darstellung in Ziffern und Worten das Meiste beigetragen. Die Ziffern und Worte, womit wir die Zahlen bezeichnen, besonders die größern Zahlen, bringen leicht in den Irrthum, als wenn bei ihnen mehr gedacht würde, als eine Reihe Einheiten, während sehr oft bei ihnen nichts gedacht wird, oder doch sehr wenig, so daß nur die Ziffer uns vorschwebt. Es wurde anfangs aber nicht die abstrakte Zahl, Eins, Eins und Eins u. s. w. gedacht, sondern wir dachten zwei Nüsse, drei Nüsse u. dergl.

Nicht also der singulare Eindruck von dem einzelnen Dinge bestimmte uns, Einheit zu denken, auch nicht die Eindrücke mehrerer Dinge bestimmten uns, Mehrheit zu denken, sondern das Beisammenfinden mehrerer sehr gleicher Dinge, und daraus ist dann klar, daß die Zahlbegriffe reine Begriffe sind. Sie kündigen sich im Bewußtsein als eben so viele ausgebildete Formen an, welche von uns den erscheinenden Dingen aufgedrückt werden, ohne daß an diesen Etwas gedacht würde, als dargestellt und abgebildet durch diese Begriffe; sie können daher nicht abstrahirte Begriffe genannt werden, als nur in so weit, daß in ihnen bloße Vielheitsbestimmung liege, abgesehen von den Dingen, die gezählt werden, und daß sie aus einem reinen Denkakte, der im Urtheilen lag, abstrahirt wurden. — Die Zahl Eins läßt sich nicht weiter definiren, weil der Begriff derselben einfach ist. Zwar läßt sich von ihm, wie von dem Begriffe des Seins (§. 113.) sagen, es sei in ihm ein Verhältniß der Dinge zu unserm Denk- und Erkenntnißvermögen gedacht; allein dies ist offenbar keine Definition, worin eine wahre Exposition des Begriffes läge. Alle übrigen Zahlen sind Verhältnißbestimmungen gemäß der Einheit, Verhältnißbestimmungen, welche das Wesen und die Beschaffenheiten der Dinge unberührt lassen, und nur für die Zwecke des abgekürzten Denkens von uns getroffen werden. — Unterscheidung und Beurtheilung der Redensarten: Ich sehe vier Bäume; ich sehe, daß vier Bäume daseien, u. dergl.

Das Zusammendenken der Einheiten ist anfangs bedingt durch die successive Auffassung einer Reihe gleichartiger Dinge. Diese successive Auffassung, wobei die Einbildungskraft als kombinirendes Vermögen schon thätig ist, wird von derselben fortgesetzt, und dann entsteht, im Zusammendenken der Einhei-

ten, der reine Begriff der (unbestimmten) Vielheit; und wenn die Reihe der Dinge geschlossen wird, entsteht der reine Begriff der Allheit derselben.

Nachdem die Zahlbegriffe bei der successiven Auffassung gleicher, sehr ähnlicher Dinge gebildet sind, finden sie auch Anwendung auf sehr unähnliche, ungleichartige Dinge, ja auch auf die ungleichartigsten. Wenn wir als Kinder nur die Pfennige und Nüsse zählten, so können wir jetzt die Stühle, Bänke, Menschen, Bäume und Gesträuche zusammenzählen, und sagen: auf dem Platze stehen hundert Gegenstände. Doch aber ist das nur möglich, wenn die Gegenstände in irgend einer Rücksicht als gleichartig vorgestellt werden, unter einem Oberbegriffe stehen; sie werden als identische Dinge gezählt, weil dabei von den Verschiedenheiten der Dinge abgesehen wird; man will nur die Summe von Dingen wissen. Daß aber die ungleichartigsten Dinge sich so zusammenzählen, aggregiren lassen, rührt offenbar daher, daß wir alle, auch noch so sehr ungleichartigen, Dinge doch in irgend einer Rücksicht als gleichartig betrachten, wäre es auch nur nach der Bestimmung des Seins *).

Weil so nicht immer bloß Dinge derselben Art zusammengezählt werden, so bekommen die Begriffe der Vielheit und Allheit nach der Verschiedenheit des Zweckes der Zusammenzählung einen verschiedentlichen Umfang. Der Begriff der Allheit umfaßt bald alle Dinge einer Art und Gattung, womit man sich denkend beschäftigt; so denken wir: alle Menschen; bald den Inbegriff der Dinge, die in der Anschauung vorliegen; so denken wir: alle die Dinge da vor uns; bald alles Seiende, oder als seiend Gedachte, und das ist der Begriff des All κατ' ἐξοχήν. Wir verknüpfen, um diesen Begriff bilden zu können, durch den Begriff des Seins die wahrgenommenen, uns vorliegenden Dinge mit den nicht mehr uns vorliegenden, dann mit den wahrnehmbaren, dieser Allheit des vom Verstande oder einem andern Vermögen gedachten Uebersinnlichen, und denken dies Alles durch denselben Begriff des Seins, denken das All. — Alle diese Begriffe, den der Einheit nicht ausgenommen, würden wir nicht haben, wenn wir nicht

*) Vergl. hierüber des Verfassers Abhandlung: De mathesi etc. am Ende, und Essers Logik. §. 44. Zw. Aufl.

Begriffe von den Dingen hätten und dieselben als gleichartig dächten nach diesen Begriffen. Die Verwandtschaft der Dinge wird näher bestimmt durch empirische Begriffe.

Anm. 1. Warum gehört der Begriff des bloß Möglichen nicht in den Begriff des Universum?

Anm. 2. Die Qualitätsbegriffe der Bejahung und Verneinung entsprechen den Begriffen des Seins und Nichtseins, der Begriff der Limitation kann nur als eine besondere Form der Bejahung angesehen werden. Die Relationsbegriffe liegen meistens über die Sphäre des Verstandes hinaus, nur die Gedanken der Substistenz und Inhärenz, welche schon erörtert sind, gehören ihm an, und von den Modalitätsbegriffen kann nur der Begriff des Wirklichen hieher gehören, in so weit das Wirkliche zu dem gehört, was als seiend gedacht wird. Und damit geht die Aufzählung der reinen Verstandesbegriffe zu Ende; die innere Beobachtung entdeckt keine andere, wozu die sinnliche Anschauung die nächste Veranlassung gäbe. —

§. 123.

Uebergang zum empirischen Denken und zum Verstande als Bezeichnungsvermögen.

Dadurch, daß wir beim Anschauen die bisher besprochenen reinen Begriffe auf das Angeschaute anwenden, wird das für sich selbst nichts bedeutende, vorüberschwebende Bild vom Gegenstande in seinem Werthe erhöhet; es vertritt nunmehr ein eigentliches Ding; die Erscheinung hat gleichsam Sein und Unterlage bekommen. Aber mit dieser Bearbeitung des Erscheinenden, — welches fortan als eigentliches Ding im Denken gilt, — hat unsere selbstständige Bearbeitung desselben erst ihren Anfang genommen; einen Anfang, der sogleich beim Beginne des Denkens, und in den meisten Fällen sogleich beim Anschauen vollendet ist. Aber das so gedachte Ding ist dann immer noch ein sehr, oder ganz und gar unbestimmtes Ding. Unsere Thätigkeit wird nun, falls sie dem Gegenstande noch zugewendet bleibt, dahin geleitet, das Ding zu bestimmen, zu denken, was es denn sei. Die Erscheinung verstehen wir bis dahin kaum halb, wir wollen dieselbe nun ganz verstehen. Dabei geht die Thätigkeit gemäß der innern Erfahrung anfangs darauf aus, den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung aufzuklären, das Dunkle aufzuhellen, das Unvollständige zu vervollständigen, das Fehlende zu ersetzen. Diese Aufklärungsoperation gehört als solche offenbar der Sinnlichkeit an; der Verstand aber enthält, weil

sie zum Verstehen hinzielt, die Aufregung des Anschauungsvermögens zu derselben; das Gedächtniß und der Verstand helfen ihr nach, jenes durch die früher gebildeten, individuellen, ähnlichen Vorstellungen (§. 109.), dieser durch seine früher gebildeten empirischen Begriffe. Jene Operation wird größtentheils geleitet durch die hervorstehenden Theile des Bildes, welche für die Aufklärung eben so viele Anhaltpunkte sind, als für die kombinirende und reproduzirende Einbildungskraft.

Die Aufklärungsoperation bezieht sich darnach auch bloß auf das Bild und die Erscheinung, nicht auch auf das Denken des Verstandes, wenigstens nicht in Ansehung der reinen Verstandesbegriffe. Offenbar bedürfen diese Begriffe auch keiner Aufklärung, und sind auch, sobald sie entstanden sind, selbst keiner Aufklärung fähig, wohl aber die Auffassung derselben in der innern Anschauung. Diese letztere läßt sich erleichtern und vervollkommnen, indem man das Subjekt sich oft in die Lage versetzen läßt, worin die Begriffe angewendet oder gebildet werden, um es dann auf sich selbst aufmerksam werden zu lassen. Dann läßt sich auch über diese Begriffe in mancherlei Weise weiter nachdenken und philosophiren. Aufklären lassen sich diese Begriffe eben so wenig, als sie sich mittheilen lassen; sie entspringen unwillkührlich a priori in dem lebendigen Denkprozesse, worin die Denkkraft sich entwickelt.

Während jenes Aktes der Aufklärung hat der Verstand nicht aufgehört, zu denken, das Ding sei; nach demselben aber denkt er es von Neuem und denkt es, als das seiend, als was es jetzt gewußt und bewußt ist. Wir haben es uns von da an fixirt, und das Ding ist uns bezeichnet; es ist gezeichnet; und wenn eine Veranlassung sich dazu zeigt, wird es jetzt sogar benannt.

§. 124.

Entstehung der Sprache in psychologischer Hinsicht betrachtet.

Die Betrachtung der Entstehung der Sprache kann eine psychologische und eine historische sein, und im letztern Falle muß offenbar die Entstehung der einzelnen bekannten Sprachen verstanden werden, weil nothwendig der Anfang der Sprache überhaupt weit über die Grenzen der

historischen Data und der Urkunden hinausgeht; ja sogar, — bei dieser so merkwürdigen und wichtigen Sache der Sprache eine merkwürdige Erscheinung! — über das Reich der Mythen. Kaum finden wir in diesen eine Andeutung, wann und wie die Sprache gebildet sei, obgleich sehr häufig Andeutungen über die Entstehung der mit ihr verschwesterten Musik. Auch aus dem Grunde, weil nur die einzelne Sprache, nicht die Sprache überhaupt, Gegenstand der Erfahrung ist, kann die Entstehung der Sprache überhaupt kaum Gegenstand einer historischen Untersuchung werden. Sollte eine historische Betrachtung hierüber auch möglich sein; so dürfte sie doch ohne die psychologische wohl nie befriedigend geschlossen werden können, obgleich man die letztere nicht selten ganz übergeht, sie gewöhnlich sehr oberflächlich, und fast eben so häufig sehr irrig anzustellen pflegt. Viele Klassen der Gelehrten, sowohl Theologen, als Philosophen, als auch Psychologen, als endlich auch Philologen haben beide Betrachtungen in einer Weise verwebt und in manchen Punkten so verwirrt, daß nun kaum noch ein Ausweg aus dem Verhaue der Meinungen offen gelassen zu sein scheint, und man noch nicht einmal weiß, ob und wie man einen natürlichen oder einen übernatürlichen Ursprung (durch Mittheilung) annehmen, oder wie einen Mittelweg einschlagen soll. Der ganze Streit würde gewiß sehr vereinfacht, nach unserer Meinung schon längst geschlichtet sein, wenn man einerseits mehr psychologisch die Entstehung, wie die Fortbildung der Sprache im wirklichen Leben (und nicht in einer erdichteten Welt) beachtet, auf ihr Verhältniß zum Denken gesehen, und bei der Unterscheidung der Sprache als einer subjektiven Fähigkeit und als eines Inbegriffes von Worten, Lauten und andern Zeichen, mit mehr Klarheit gedacht hätte. Die Psychologen (und durch sie die Logiker) würden auch dann geschützt gewesen sein gegen den Wirrwarr ihrer Lehren von den empirischen Begriffen, wobei man sehr gewöhnlich nichts zu denken vermag, weil kein faßlicher Begriff vom Begriffe bei ihnen vorkommt.

Gemeiniglich hat man in Absicht auf die Entstehung der Sprache die Ansicht, daß zuvor gedacht werden müsse, bevor gesprochen werden könne, rücksichtlich verständlich gesprochen werden könne; während doch die tägliche Erfahrung bezeugt, daß der Mensch eher die Worte auffasse und

durch sie Gegenstände bezeichne, als er Begriffe (die empirischen) von den Dingen besitzt und bildet. Nur so viel ist richtig, daß gewisse zu bezeichnende Dinge in der Anschauung vorgekommen sein müssen, bevor durch das Wort etwas bezeichnet werden kann; und dabei ist es nicht einmal nothwendig, daß nun sogleich an eine sinnliche Anschauung der Dinge gedacht werde. Jeder Mensch besitzt und gebraucht eine gewisse Anzahl Worte, ohne in der Erfahrung mit den durch sie bezeichneten Dingen bekannt geworden sein; aber die Einbildungskraft malt ihm doch stets irgend ein, nicht selten sehr falsches, Bild von einer solchen Sache vor, die er immer mit dem Worte bezeichnet, und wodurch er so in die Unterredung Mißverständnisse vielerlei Art hineinbringt. Nicht aber geht der empirische Begriff dem Worte, das empirische Denken der Sprache voran; sondern das Wort hat in seiner Entstehung singulare, individuelle Bedeutung; das Sprechen vertritt in seiner Entstehung nur das Anschauen und soll die Mittheilung der individuellen Vorstellung bezwecken. Das Wort ist anfangs *nomen proprium* und kann erst nach und nach *nomen appellativum* werden.

Die Erziehung ist uns durchgängig in der selbstständigen Bildung und Anwendung der Worte zuvorgekommen, so daß es uns sehr schwer ist, den Ursprung der Sprache bei uns selbst genau vorzulegen. Aber wie verfährt die Amme, wie die Mutter, um das Kind die Sprache zu lehren? Und wie verfahren wir noch alle, wenn wir neue unbekannte, seltene Dinge finden und bemerken? Wir lernten in der Erziehung an der Hand der Sprache erst das Denken. Die Mutter zeigt dem Kinde einen Gegenstand, zeigt ihn oft und sagt dem Kinde das Wort vor, womit das Ding im Umgange bezeichnet wird, so zwar, daß dem Kinde nachher die Worte als willkührliche Zeichen erscheinen. Das Kind faßt das Wort allmälig auf, weiß auch das Ding, was ihm so vorgezeichnet wurde, und hütet sich sorgfältig, das Wort auf einen andern Gegenstand zu beziehen, wenn dieser auch im Leben mit jenem unter denselben Begriff befaßt wird. Seine Mutter nennt es Mama; es glaubt, es allein habe eine Mama, und es ist ihm anfangs sehr befremdend, wenn auch andere Kinder Mama schreien oder rufen. Sein Mama ist ihm nomen proprium. Zeigt man ihm eine welsche Nuß, und sagt ihm, das Ding heiße Nuß, so wird es sich lange hüten, auch eine Haselnuß Nuß zu heißen. Wenn das Kind zum ersten Male

eine Rose sieht, und das Denkvermögen in ihm schon thätig geworden ist: so wird es sie als ein Ding freilich denken, aber es kann sie als Rose noch nicht denken; es fixirt sich das Ding genauer, und obgleich das Wort Rose ihm schon geläufig sein kann, es auch schon manche Theile derselben an andern Dingen erkannte, so sagt es doch noch: Ich kenne das Ding nicht. Es verräth hiedurch das Streben, das Ding zu denken, es unter einem Begriffe, etwa dem der Blume vorzustellen, und zugleich den Mangel eines solchen Begriffes, unter welchen das Ding gehören könnte, und durch welchen es bekannt würde. Findet der reisende Naturforscher, etwa der Botaniker, oder Mineralog einen unbekannten Gegenstand zuerst vor, so besieht er ihn genau, und wenn er zu einer Mittheilung an Andere die Sache betrachtet, so gibt er dem Dinge einen bleibenden Namen, (wenn eine kleine Eitelkeit ihn anwandelt, seinen eigenen,) und dieser Name ist eine Zeitlang nomen proprium.

Daß die Wörter in ihrer ursprünglichen Bedeutung nomina propria gewesen und erst später auf mancherlei Anlaß in ihrer Bedeutung erweitert sein und die Begriffe vertreten haben, ist zwar für sich schon mehr, als wahrscheinlich; es ließe sich aber auch durch ein langes Register von Wörtern aus allen Sprachen erhärten, bei denen es offenbar ist, daß ihre Bedeutung anfangs viel mehr partikular und individuell war, und sich nach und nach erst verallgemeinerte. Einigen Beleg bieten dafür die mit Umsicht entworfenen Wörterbücher, vorzüglich die der orientalischen Sprachen *). — Wenn es auch gar nicht bestritten werden kann, was die Sprachforscher behaupten, daß unsere, und auch die in

*) In der Anordnung der Bedeutungen der Wörter kann der Lexikograph zwei wesentlich verschiedene Wege einschlagen. Er kann bei dem Worte die allgemeinste Bedeutung desselben zuerst aufführen und nach einander die darunter subsumirten, mehr speziellen; er kann aber auch von der mehr speziellen, möglichst individuellen Bedeutung ausgehen, und übergehen zu der mehr verallgemeinerten. Die erstere Weise des Verfahrens ist ohne Zweifel vorzuziehen, so lange nur ein mechanisches Auswendiglernen der Wörter mit ihren Uebersetzungen durch das Lexikon befördert werden soll oder bezweckt wird. Die andere Weise ist aber viel mehr bildend, obgleich auch schwieriger zu befolgen. — Bei vielen Wörtern muß zum Theile jenes, zum Theile dieses Verfahren beobachtet werden, aus Gründen, die weiter unten im folgenden Paragraphen vorkommen.

andern Sprachen vorkommenden, nomina propria eigentliche appellativa waren, so streitet dieses offenbar mit der vorgetragenen Lehre nicht, weil man ein Wort, das ursprünglich nomen proprium, dann appellativum war, κατ' ἐξοχὴν gebrauchen und so zu gewissen Bezeichnungen als nomen proprium gebrauchen konnte, wie es auch unstreitig geschah und noch geschieht.

§. 125.

Entstehung der Bezeichnung, besonders durch Wörter.

Es fragt sich nun, ob durch die Einrichtung des menschlichen Vorstellungs- und Denkvermögens die Bezeichnung des Dinges nothwendig ward, und ob nicht auch eine natürliche Entstehung der Bezeichnung durch den artikulirten Laut aufgefunden werden könne?

Die Bezeichnung des Dinges wird, wie oben gesagt worden, dann getroffen, wenn das Ding als seiend gedacht, fixirt ist, und nun die Bezeichnung nothwendig wird. Aber wann und wozu wird sie nothwendig? — Die Wortsprache dient uns bekanntlich vorzüglich zur Mittheilung der Gedanken an Andere; allein sie hat auch überdies einen bedeutenden Einfluß auf das eigene und selbstständige Denken, sowohl in Ansehung seiner Entstehung, — worüber unten ein Mehreres, — als auch in Ansehung seines Fortbestehens; und in allgemeiner Erfahrung können wir diesen zuletzt berührten Einfluß zureichend wiederfinden, obgleich er gewöhnlich übersehen wird. Ohne eine Bezeichnung des Dinges, können wir uns nicht anhaltend mit ihm beschäftigen; die Vorstellung schwindet rasch vorüber im Flusse der Gedanken und kann oft nur durch das Zeichen aufgeregt werden. Wie oft geschieht es nicht, daß wir uns auf eine Sache nicht besinnen können, weil wir das Wort nicht finden können? Viele, auch ausgezeichnete, Köpfe können nicht lange über denselben Gegenstand nachdenken, ohne die Feder zur Hand zu haben, oder sich vorzureden und dergl. Manche können nicht einmal mit Verstand lesen, ohne sich laut vorzulesen. Mehr aber, als zur Belebung der Vorstellung, dient die Bezeichnung zur Festhaltung, zur Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung, insbesondere des Gedankens. Der Gedanke, oder auch der allgemeine Begriff, hat nie die Klarheit und Lebhaftigkeit, welche die Anschauungen ha-

ben, und die Anschauung durch Einbildungskraft nie die Fülle und Bestimmtheit, welche die sinnliche Anschauung hat, weil das Objekt in ihnen mehr unstät, gleichsam veränderlich ist und unserer Thätigkeit keinen so bestimmten Anhaltpunkt gewährt. Es würde ohne Bezeichnung des Gedankens die Seele daher sogleich von dem Gedanken abgleiten zu einzelnen Dingen, welche im Allgemeinen gedacht waren, aber einzeln in der unmittelbaren oder mittelbaren Anschauung erscheinen. Statt uns mit dem Begriffe des Cirkels und allgemeinen Beschaffenheiten aller Cirkel zu befassen, würden wir alsbald, ohne einen Namen für sie zu haben, hinabgleiten auf den einzelnen Cirkel, welchen die Einbildungskraft uns hinstellte*). Es ist freilich möglich, durch das veränderliche Schema der Einbildungskraft den Gedanken zu begleiten und zu fesseln (§. 56.); allein grade weil es ein wechselndes Bild und Produkt der Einbildungskraft ist, so möchte doch gemeiniglich ein bestimmtes Zeichen um so mehr erforderlich sein, je mehr das Schema der Einbildungskraft diese selbst oder die Seele zur Anschauung eines Individuellen hinziehen, und die allgemeinen Bestimmungen vergessen machen würde. Daher dient nun einmal die Sprache vorzüglich auch dazu, um das Ich als Verstand aufrecht zu erhalten, daß es sich nicht ganz ins Anschauen verliere. — Hierin liegt auch ein Grund, warum das Bezeichnungsvermögen dem Verstande angehört.

Außer dieser Bestimmung hat die Sprache die der Mittheilung der Vorstellungen und Gedanken an Andere, falls die vorgestellten Dinge nicht zur Hand sind. So wie die Menschen nun einmal in Gesellschaft neben einander leben, muß um ihrer ganzen Natur willen eine Mittheilung der Gedanken Statt haben, welche aber offenbar nie eine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare werden kann, d. h. eine Mittheilung derselben durch äußere Zeichen; und sobald die Menschen nur in Gesellschaft mit einander lebten, mußte diese Mittheilung um ihrer Natur willen sich realisiren, weil die Menschen als gesellige und zugleich vernünftige und theilnehmende Wesen entweder sogleich für gemeinsame und Wechsel-Zwecke erkennen und wirken mußten, oder für eigene Zwecke, oder endlich für die Zwecke Anderer

*) Vergl. Hoffbauer, Naturlehre der Seele in Briefen. Brief 38.

die Aufmerksamkeit der Andern hinlenken mußten auf Dinge, welche Gegenstände des Bestrebens waren. Die Bezeichnung der Dinge oder die Sprache ist also und war stets auch nothwendig zur Mittheilung, weil diese selbst nothwendig war, sobald ein Zusammenleben Statt fand; je mehr dies Bedürfniß das andere überwiegt, desto eher mußte die Sprache aus ihm hervorgehen.

Es fragt sich nämlich, aus welchem dieser beiden Bedürfnisse die Sprache entstanden sei? — Das Bezeichnen der Gegenstände hat bei uns von Jugend auf — aber in der Erziehung — für beide Zwecke Statt, denen die Sprache dient; und wenn noch jetzt jemand einen Gegenstand neuerdings benennt, so geschieht es auch für beide Zwecke; aber zunächst doch nur, um sich selbst den Gegenstand leichter und völliger gegenwärtig zu erhalten; und es wäre leicht eine Kombination der Umstände möglich, worin nur noch dieser Zweck möglich, und also auch allein erstrebt wäre. Jedoch scheint es uns keinem Zweifel zu unterliegen, daß der Mensch, isolirt dastehend, wohl nie zu einer Bezeichnung der Dinge hingekommen wäre, weil nämlich in solchem Zustande die Nothwendigkeit selbst beinahe ganz weggefallen wäre, welche wir nun einmal haben, die Begriffe in ihrer Allgemeinheit, oder auch nur die Vorstellungen in derjenigen Klarheit und Fülle gegenwärtig zu erhalten, welche sie jetzt durch die Bezeichnung gewinnen und behalten; dies scheint uns so unbezweifelbar, als das Andere, daß der Mensch außer der Gesellschaft kaum über die ersten Anfänge des Denkens mit seinem Verstande hinausgekommen sein würde. Daher wagen wir zu behaupten, daß die zuerst genannte Bestimmung der Zeichen oder der Sprache selbst aus der zweiten geflossen, und daher die anfängliche Bezeichnung ganz und gar aus dem Zwecke der Mittheilung nothwendig geworden und entstanden sei.

War die Bezeichnung nothwendig zu Zwecken der Mittheilung, so mußten die Zeichen selbst nach diesem Zwecke bestimmt werden. Der Charakter des Zeichens ist, daß es auf eine gewisse Sache hinweiset und zwar mit einiger Bestimmtheit; und auf den Zweck der in Frage stehenden Zeichen gesehen, so mußten die Zeichen mit vieler Bestimmtheit auf das Bezeichnete verweisen, die Aufmerksamkeit des Andern hinlenken. Die natürlichen Zeichen im eigentlichen Sinne konnten zu diesem Zwecke nicht genommen werden. Natürliche Zeichen sind nämlich zu-

nächst oder im eigentlichen Sinne die natürlichen Anzeigen eines Andern, und diese sind nur dann da, wenn das Eine mit dem Andern in ursachlichem (nothwendigen) Zusammenhange steht; oder das Eine und das Andere mit einem Dritten ursachlichen Zusammenhang haben. Wenn wir von der Richtung der Wetterfahne auf die Gegend schließen, aus welcher der Wind weht, oder von dem Stande des Barometers auf die bevorstehende Witterung: so schließen wir aus einem natürlichen Zeichen auf eine andere Sache; das erste Mal von der Wirkung auf die Ursache, das zweite Mal von der Ursache des Zeichens, — des Barometerstandes, — nämlich von dem Zustande der Atmosphäre, auf das folgende Wetter, das Bezeichnete. Man kann aber den Begriff des natürlichen Zeichens noch weiter ausdehnen und darunter ein solches verstehen, welches eine Aehnlichkeit mit dem Bezeichneten hat, oder als Bezeichnung aus der Natur des Bezeichnenden mit einiger Nothwendigkeit, etwa nach einem psychologischen Gesetze hervorgeht. Allein, weil es trotz dieser Natürlichkeit doch nur dann mit Gewißheit auf das Bezeichnete verweiset, wenn schon auf besondere Veranlassung Rücksicht genommen ist, insbesondere auf Andere und die Verständigung für sie, oder weil sie schlechthin als solche nicht auf die bestimmte Sache verweisen: so kann man dieselben schon mehr der Absicht und dem Willen und der Willkühr zuschreiben; sie sind, wenngleich nicht willkührlich entstanden, doch durch Willkühr zu diesem Gebrauche bestimmt worden, den sie nun einmal haben. — Weil jene natürlichen Zeichen oder Andeutungen der Natur hier nicht weiter in Betracht kommen können, so bleiben also nur die willkührlichen Zeichen noch zu betrachten als Mittel der Verständigung gegen Andere.

Zunächst aber ist nun klar, daß die an sich willkührliche Bezeichnung bei der Entstehung der Sprache nicht bis dahin willkührlich war, daß Ueberlegung und Absicht und Plan der Vielen zu Grunde gelegen hätten; denn zu dieser Auswahl selbst bedurfte man zu sehr der Sprache selbst, die erst erzeugt werden sollte; vielmehr muß die ganze Lage der Dinge, unter welcher die Bezeichnung getroffen wurde, das uns ganz willkührlich erscheinende Zeichen nothwendig gemacht haben. Sinnliche Zeichen konnten aber unter allen allein den Zwecken der Sprache entsprechen; dem Zwecke, durch das Zeichen die Lebhaftigkeit des Gedankens zu heben und ihn selbst zu erhalten, weil das

sinnliche Zeichen nur diese Lebhaftigkeit hatte und übertragen konnte; dem Zwecke der Mittheilung, weil nur das Sinnliche sich dem Andern eigenthümlich darstellen läßt. Um beider Zwecke willen eignen sich aber für die Bezeichnung die Gegenstände des Gesichts und Gehörs, weil sie die meiste Klarheit und Lebhaftigkeit der Anschauung gewähren, daher leichter und vollkommner wieder angeregt und vorgeführt werden, sie aber auch am leichtesten überall zu Gebote stehen, mehr objektiv und mehr mannigfaltig sind. Das sinnliche Zeichen sollte dann die Seele auf das Bezeichnete hinleiten; dies konnte nur durch Assoziation geschehen, und so mußte um so mehr das Zeichen ein Bild sein, ein sinnliches Zeichen, weil es nur als solches in die Einbildungskraft und deren Wirkung überging.

Welche von diesen sinnlichen Zeichen zur Bezeichnung der Dinge zuerst gewählt wurden, oder, — weil von keiner Wahl dabei Rede sein kann, — welche Bezeichnung, ob die durch Gegenstände des Gesichts, als Farben, Figuren, Formen, Gesichtszüge u. s. w., oder die durch Gegenstände des Gehörs, als Töne, Laute, Geräusch u. s. w., zuerst getroffen wurde, läßt sich heraus, und, so viel wir zu sehen vermögen, auch aus nichts Anderem mit hinreichender Sicherheit erschließen. Wurden Gegenstände des Gesichts die Zeichen, so entstand die Mienensprache, Gebehrdensprache, Hieroglyphensprache; wurden hörbare Laute gebraucht, so bildete sich die Wortsprache. Die Mienen- und Gebehrdensprache lag wegen der ganzen Natur sympathesirender Wesen zunächst, war aber für sich nur in den seltensten Fällen zureichend, weil ohne einen hohen Grad der Ausbildung der Sprache durch Kunst meistens nur Zustände des Redenden, kaum einige Gegenstände der Natur sich zureichend so bezeichnen ließen.

Diese Sprache mußte also mindestens die Hieroglyphen-Sprache herbeiführen, welche denn auch ein sehr hohes Alter haben mag. War aber die Darstellung zur direkten und raschen Mittheilung an Andere erforderlich, wie sie denn im Zusammenleben der Menschen dies werden mußte, so mußte die Sprache der Töne und des artikulirten Lautes wegen ihrer Kürze und Einfachheit, der Leichtigkeit der Umbildungen oder der Gelenkigkeit die anpassendste sein. Sobald man daher auf die Fähigkeit zum artikulirten Laute aufmerksam geworden war, etwa schon unwillkührlich durch artikulirte Laute Bezeichnungen der Dinge und auffallender Erscheinungen getroffen hatte, mußte die Wort-

sprache sich am meisten empfehlen, und mußten die artikulirten Laute als Bezeichnungen immer mehr die Oberhand gewinnen. Mienen, Gebehrden, Hieroglyphen mochten dann anfangs noch wechselnd mit den Worten vorkommen; — ganz sind sie in unsern Mittheilungen noch jetzt nicht verschwunden, und dem Stummen stehen sie fortwährend neben der Schrift noch allein zu Gebote; — allein sie mußten offenbar immer mehr entbehrlich werden und verschwinden, je leichter man den Laut anwenden konnte.

Auch lag die Anregung zum Gebrauche des artikulirten Lautes nicht so fern, so daß man viel Witz und Scharfsinn in den Erfindern der Wortsprache voraussetzen müßte, wenn man sie wollte erfunden sein lassen. Es ist sonderbar, daß man bei Erfindungen noch so gewöhnlich vielen Scharfsinn und Witz des Erfinders vorauszusetzen pflegt, da es doch genug bekannt ist, wie sehr die meisten Erfindungen das Werk des Zufalles, die wenigsten das Werk des Nachdenkens sind. Die Erfindung und Einführung der (artikulirten) Laute zur Bezeichnung der Dinge war auf mannigfaltige Weise begünstigt. Manche Seelenzustände äußerten sich unwillkührlich in Lauten, welche von selbst bezeichnend und jedem Andern verständlich waren. Wie oft stieß nicht der Mensch einen Laut aus als Interjektion und Exklamation, ein Ach, ein Oh, ein Hui, diese natürlichen Laute, besonders, wenn seltsame oder sonst ergreifende Scenen eintraten und vorschwebten? Wenn er Schmerz oder Freude empfand, mußte nicht dann sein ganzes Wesen auf allen Wegen laut werden, wie es noch jetzt geschieht und selbst im Stummen in seinem versuchten Murmeln? Wie natürlich bezeichnete nicht der Hebräer gleichsam durch unwillkührlichen Ausstoß dunkler, in einander wogender Vokale, und fast zur Begleitung der Gebehrdendarstellung durch unwillkührliche Laute sein Chaos als ein תֹּהוּ וָבֹהוּ = thohu wavhohu? Wie oft gab nicht der Gegenstand selbst einen Laut an die Hand, dessen natürliche Nachbildung als Bezeichnung des Dinges galt? Wenn der Hund klaffte oder kläffte, wie nahe lag nicht die Nachahmung des Lautes und die Bezeichnung des Hundes durch כֶּלֶב = כַּלַּב = k'läf und k'laf? Das Brüllen des Löwen, das Bläken und Blöcken des Schaafes, das Quacken des Frosches, das Knarren der Thüre (Knurren), das Klingeln der Schelle u. s. w., waren eben so viele Anweisungen, diese Handlungen durch die Nach-

ahmung der Laute zu bezeichnen; ähnlich ist die Bezeichnung des Knallens, Schnarchens, Scharrens. Sehr natürlich sind die Worte Klirren, Girren, Zersplittern, Lispeln, Räuspern; so die meisten Verba, welche mit zer zusammengesetzt sind, wie auch die, welche mit ln, rn endigen. — Uebrigens können wir der Ansicht Herder's nicht beistimmen, daß schon die Festhaltung der das Ding auszeichnenden Laute im Gedanken oder richtiger in der Einbildungskraft Sprache sei; erst die Nachahmung ward es. Weil aber solcher Laut an die Handlung erinnerte, und an den Gegenstand (§. 70. S. 304.), so konnte selbst die Nachahmung des Lautes zur Bezeichnung des Handelnden dienen, und so bezeichnet jetzt noch das Kind die Katze durch Miau, die Kuh durch Muhen und dergl.; — denn es wäre vergebliche Mühe, in dieser Aufzählung vollständig sein zu wollen. An sogenannten Naturlauten ist jede Sprache noch immer reich, und um so reicher, je mehr sie Anspruch darauf hat, Stammsprache oder unmittelbarer Ausfluß aus einer solchen zu heißen. Unsere teutsche Sprache ist auch deßhalb daran vorzüglich reich. Wenn uns dieselben in fremden und alten Sprachen nicht mehr so häufig begegnen, als sie wirklich darin sind, dann ist dies aus manchen Ursachen begreiflich genug, besonders daraus, daß uns die Sprachen nicht rein genug seit dem Ursprunge erhalten sind; daß sie uns nur durch eine Schrift erhalten sind, deren Entstehung gewiß tausende Jahre nach der Entstehung der Sprache eintrat, während welcher Zeit die Kunst und allerlei Umstände die Sprache selbst und die Aussprache von ihrer ursprünglichen Natürlichkeit abbrachten; daß das Klima und unser, unter seinem Einflusse stehendes, Organ zu dem Ausdrucke nicht geeignet ist u. s. w. Die Sprachen, die von Völkern geredet und gebildet wurden, die weniger den Wechselsinn der Europäer tragen, die Sprachen des Orients, liefern der natürlichen Laute deßhalb eine größere Menge, als die neuern europäischen.

Die natürliche Sprache war daher keine willkührliche, und ganz willkührlich sind nicht einmal die neuesten Sprachen, obgleich man so häufig die Worte willkührliche Zeichen zu nennen pflegt, weil man ihnen allerlei Bedeutungen geben kann, nachdem sie entstanden sind. Durch die Natur des Lautes, welchen die Gegenstände selbst an die Hand geben, durch die beschränkte Fähigkeit des Subjektes, durch die in seiner Natur be-

gründete Weise, seine Empfindungen und Gefühle auszudrücken, durch mancherlei Assoziation in den Vorstellungen und dergl., ist die Art des Lautes in der Entstehung und Anwendung sehr bedingt. In allen Sprachen finden wir z. B. nur eine geringe Anzahl von Vokalen, deren Bildung die Kehle, wie die Zunge und der Gaumen allein zulassen; ebenso eine geringe Anzahl von Konsonanten, welche in allen Sprachen nach dem verschiedenen Baue der Sprachwerkzeuge der Völker verschiedene Nüanzirungen erleiden; — über die in der Sprache vorkommenden Vokale und Konsonanten können wir so wenig im Sprechen hinausgehen, als über eine gewisse Reihe steigender und fallender Töne der scala im Singen. Erzwungenheit ist immer bemerklich, selbst beim Erlernen ausländischer Sprachen bei uns, und muß sich doch wieder in der Erlernung der Sprache, wie die Lenkung der Stimme im Gesange, zwischen engen Schranken halten, die ihr mit physischer Nothwendigkeit ankleben.

Die Bezeichnung der Gegenstände des Gehörs- und Gesichtssinnes war hiernach genug eingeleitet, und konnte nun leicht wegen der vielfältigen Aehnlichkeiten der Dinge durch Umbildung, Nüanzirung und Nachbildung vollständig werden, um so mehr, da auf einer gewissen Stufe in der Sprachbildung der Laut schon oft absichtlich gebildet werden konnte, so daß keine Einwirkung der Dinge auf das Gehör Veranlassung zur Bezeichnung mehr geben mußte. Es war sonst nur ein Fortfahren auf dem einmal betretenen Wege erforderlich, um alle Gegenstände der Sinne durch Laute zu bezeichnen. «Mich dünkt, sagt Hoffbauer*), «die nicht auf das Gehör wirkenden Gegenstände können noch «auf eine zweifache Art hörbaren Gegenständen oder Tönen ähnlich sein, nämlich entweder in der Art und Weise, wie sie in «der Zeit wahrgenommen werden, oder nach den Eindrücken, «welche sie auf das Gefühlsvermögen machen. Beides kann in «Worten nachgeahmt werden. Der Blitz z. B. ist kein hörbarer Gegenstand; die Plötzlichkeit, mit der er sich zeigt, und «die Schnelligkeit, mit der er vorbei geht, drückt aber das deutsche Wort, das ihn bezeichnet, aus. Das Wort sanft bezeichnet, wie mich dünkt, eben so gut einen Eindruck auf unsern «Gefühlssinn; denn die Empfindung, welche mit diesem Eindrucke

*) Naturlehre der Seele in Briefen. S. 204—205.

«verbunden ist, ist auch mit dem Worte selbst verbunden. «Die Gegenstände des Gefühlssinnes sind mit den Gegenstän«den des Gehörssinnes noch verwandter, als die Gegenstände «des Geschmacks- und Geruchssinnes. Aus diesem Grunde «hat die Sprache für die letztern so wenig eigene Worte.» Ein anderer Grund dafür liegt übrigens auch in der Schwäche und kurzen Dauer der Empfindungen dieser Sinne, weil ihrentwegen die Aufmerksamkeit auf die Empfindungen zu wenig hingelenkt wird und bleibt. (§. 30. S. 135.).

Noch wollen wir über diesen Gegenstand den Herder hören. Er schreibt darüber also: «Das Gefühl liegt dem Gehör «sehr nahe; seine Bezeichnungen, z. B. hart, rauh, weich, «wollig, sammet, haarig, starr, glatt, schlicht, «borstig u. s. w., die doch alle nur Oberflächen betreffen, «tönen alle, als ob man's fühlte. . . . Der Blitz schallet «nicht; wenn er nun aber ausgedrückt werden sollte, dieser «Bothe der Mitternacht,

Der jetzt im Nu enthüllet Himmel und Erd',
Und eh' ein Mensch noch sagen kann; sieh' da!
Schon in den Schlund der Finsterniß hinab ist —;

«natürlich wird's ein Wort werden, das durch Hülfe eines «Mittelgefühls dem Ohr die Empfindung des Urplötzlichschnel«len gibt, die das Auge hatte, — Blitz! Das Wort: Duft, «Ton, süß, bitter, sauer u. s. w., tönen alle, als ob man «fühlte.» *) — Obgleich man keineswegs übersehen wird, daß wir, nunmehr an den Gebrauch dieser Worte gewöhnt, manches natürlich bezeichnend finden, was es für das Gehör des Andern nicht sein würde, dem diese Laute noch fremd sind: so wird man doch im Allgemeinen die Wahrheit des Gedankens nicht verkennen können.

Anm. Wenn im Paragraphen gesagt wurde, daß jede Sprache an eine geringe Anzahl von Vokalen und Konsonanten gebunden sei, so wollen wir damit keineswegs der längst anerkannten Wahrheit widerstreiten, daß im Munde und in der Aussprache jeder Nation weit mehrere Hauptlauter und Hülfslauter gebildet werden, als die Schrift getreu in den wenigen Buchstaben ausdrückt. Allein, daß jede Nation an enge und andere Schranken gebunden sei, selbst durch das Organ und die damit in Verbindung stehenden Mittelursachen, wird Niemand zu bestreiten wagen.

*) Herder, Ueber den Ursprung der Sprache. Th. I. Absch. 3. II.

§. 126.

Fortbildung der Sprache.

Bis dahin ist nur gezeigt, wie die Bezeichnung der Dinge, und welche Bezeichnung derselben, als eine dem Menschen sehr natürliche angesehen werden müsse. Allein nicht schon die Bezeichnungen der einzelnen Gegenstände machen die Sprache, vielmehr erst die Verbindung der Ausdrücke und die Flexion. Muß nun nicht die Flexion und der Ausdruck in zusammenhangender Rede viel zu sehr zusammengesetzt und wunderbar erscheinen, oder doch viel zu regelmäßig und einsichtsvoll, als daß der Ursprung der Sprachen in der §. 125. angedeuteten Weise gegeben sein könnte? — Freilich erregt die Betrachtung jeder gebildeten Sprache in dem Nachdenkenden kein geringes Erstaunen, besonders, wenn er auf die große Regelmäßigkeit der Verbindung der Theile der Rede und der Flexion der verschiedensten **nomina** und **verba** sieht; diese scheinen so ganz planmäßig zu Stande gekommen zu sein. Allein diese allgemeine Eigenschaft der Sprachen ist doch noch anders, und zwar aus ganz natürlicher Entstehung zu begreifen, nämlich durch unwillkührliches Festhalten der Analogie.

So oft die Bezeichnung einer Handlung durch ein **verbum** getroffen ward, war sie Bezeichnung einer individuellen Handlung einer bestimmten Person, deren Handlung überdies als eine gegenwärtige bezeichnet werden sollte. Das **nomen**, **verbum** und sein **tempus** lagen vielleicht in einem Worte zusammen da, so daß man das in einem Worte ausdrückte, was wir jetzt durch ein Hauptwort, Artikel und Zeitwort ausdrücken; dies ist um so wahrscheinlicher, da ja auch die natürliche Mienen- Gebehrden- und Hieroglyphen-Sprache diese Kompendiosität an die Hand gaben. Statt zu sagen: Der Hahn krähet, oder: Der Hahn hat gekrähet, drückte man sich vielleicht nur in einem Worte und einer Sylbe aus, wie ja wirklich die ältern Sprachen viel einfacher sind, als die unsrigen; **amavit** drückt dem Lateiner den ganzen Satz aus: Er hat geliebt; **kĕtalo** ist dem Hebräer so viel, als: Er hat ihn getödtet*). Offenbar aber mußten bald zur Bezeichnung

*) Manche Ausdrücke für Naturerscheinungen und Naturereignisse sind noch jetzt einfache Ausdrücke, z. B.: Es regnet, blitzt, donnert, rauscht ꝛc., und überdies sind sie Naturlaute.

der verschiedenen Personen, Zeiten und dergl., Nüanzirungen des Ausdrucks nothwendig werden. War dann in einem Falle die Nüanzirung getroffen, so erforderte es nur einen geringen Grad von natürlichem Witze, in ähnlichen Fällen eine ähnliche Bezeichnung zu treffen. Hatte man gesagt: Er springt, um eine Gegenwart des Aktes anzudeuten, und: Er sprang, um eine Vergangenheit anzudeuten; wie nahe lag es dann nicht auch, in Analogie damit, zu flektiren: Er singt, er sang; es klingt, es klang u. s. w. Wer diesen Gedanken verfolgt, und dabei bedenkt, daß der noch kunstlose Ausdruck das gar nicht war, was der unsrige und jeder spätere Ausdruck des Volkes nun ist, wird in der Regelmäßigkeit der natürlichen Sprache so große Unbegreiflichkeit nicht mehr finden.

Jeder Grammatiker wird gegen die Annahme protestiren, daß die Sprache nach Regeln gebildet sei, und behaupten, die Regelmäßigkeit der Bildung sei das Produkt der, gar nicht mit Bewußtsein befolgten, Analogie; nach richtigem Gehöre und Gefühle ist die Sprache gebildet, wie die Musik. Ja selbst jetzt, wenn der Knabe die fremde Sprache lernt, lernt er die Deklination und Konjugation mehr nach bloßer Analogie mit seinem Schema, als nach den abstrakten Endungen und Formeln, welche der Grammatiker aus dem Leben der Sprache herausgezogen hat; und wer durch diese Bindung an Regeln das Sprechen einen Andern lehren will, muß es grade so machen, als wenn das Kindermädchen das Kind in der Stellung und Bewegung der Füße sorgsam instruiren will, um es gehen zu lehren, wenn es schon gehen kann, oder von Natur solche Hülfe verschmähet. — Die am öftersten gebrauchten Wörter wurden am wenigsten nach der Analogie gebildet, oder am wenigsten darin erhalten; daher sind sie in allen Sprachen unregelmäßig.

Auch in der Verbindung der Wörter zum Satze darf man so außerordentliche Schwierigkeit nicht vermuthen. Die verwickelten Konstruktionen sind künstliche Darstellungen verwickelter Gedanken, welche selbst im Naturleben nicht vorkommen und erst möglich geworden sind durch die Ausbildung der Sprache. Die ursprüngliche Verbindung war offenbar höchst einfach und sparsam; vielleicht reihete man die Worte an einander ohne Bindewörter und ersetzte durch den Ton und die

Gebehrde, was jetzt die Partikeln leisten. Manche Sprachen, welche den Ursprachen näher stehen, als die neuern, haben selbst in der Epoche ihrer höchsten Blüthe keine, oder nur äußerst sparsame Bindepartikeln gehabt; die hebräische kannte als eigentliche Konjunktion nur das und, ו oder ו. Die bedeutendern Verbindungen, z. B. daher, obgleich, wenn, wann ꝛc., sind als Verbindungen der Gedanken entstanden durch Nachbildung der Verbindungen der Dinge außer uns, durch Darstellung örtlicher Bewegungen, zeitlicher Verhältnisse in der Bewegung der Gedanken. »Man entlehnte, »sagt Hoffbauer *), die Worte zuerst von Verhältnissen »sinnlicher Gegenstände in dem Raume und der Zeit. Ich »greife nach dem ersten besten Beispiele und stoße auf folg»lich und daher. Das erstere ist von Gegenständen im »Raume, das letztere von dem Nacheinanderseienden in der »Zeit entlehnt. Daher zeigt auf einen Ort, von welchem »etwas bewegt wird. An diesem Orte muß der bewegte Kör»per eher sein, als an dem, wohin er soll. So ist auch der »Grund, aus dem wir schließen, eher in unserer Erkenntniß, »als das, was wir aus ihm ableiten. Folglich zeigt eben »so an, daß etwas auf etwas folge, oder nach ihm sei.« Die Verwandtschaft und ursprüngliche Identität des wenn und des wann zeigt jenen Gang eben so deutlich. —

Je reicher übrigens die Sprache an Bindewörtern und damit an Wendungen ist, desto sicherer läßt sich auf bildenden Verstand des Volkes schließen, so sicher, als sich gegen die Annahme eines ausgezeichneten Verstandes bei demjenigen protestiren läßt, der ein aber statt also gebraucht. — Der richtige Gebrauch der Konjunktionen ist das schwerste Stück in der Erlernung der Sprachen.

§. 127.

Resultate aus den Bemerkungen über die Entstehung der Sprache.

Durch das Gesagte ist nun keineswegs bewiesen, soll auch keineswegs kategorisch behauptet werden, daß das Menschengeschlecht die Sprache in der angedeuteten Weise wirklich

*) Naturlehre der Seele ꝛc. S. 223.

sich selbst geschaffen habe, ohne von höherer Hand dabei geleitet sein; — dies bleibt dabei vollkommen bestehen, wenn es sonst mit Grund angenommen werden kann. Es sollte auf den Punkt der geistigen Entwickelung aufmerksam gemacht werden, auf welchem die Sprache natürlich entstehen kann, sie noch zu entstehen pflegt in Ansehung neuer Worte bei allen Menschen, im Besondern beim Sprechenlernen der Kinder, und daß auf dieser Stufe das Wort **nomen proprium** sei. Es sollte dann nebenbei ein Wink gegeben werden, damit man nicht aus voreiliger und gemächlicher Wundersucht zu früh verleitet werde, mehr zur Entstehung der Sprache vorauszusetzen, als dazu nothwendig gefunden werden kann, und damit, — weil man bei natürlicher Entstehung der Sprache an hohe geistige Ausbildung, tiefes Nachdenken, viel Witz und Scharfsinn zu denken pflegt, welche man dem ersten redenden Menschengeschlechte nicht zuzutrauen und nicht abzusprechen wagt, — man nicht verleitet werde, um solcher Gründe willen auf übernatürliche Mittheilung sich zu berufen. Von Solchem war zur Entstehung der Sprache kaum Etwas, bei ihrer Bildung zur grammatischen Form freilich das Meiste und noch wohl mehr, als geistige Entwickelung, erforderlich.

Die Sprache ist die Gabe des Schöpfers ohne Zweifel, so lange an die Fähigkeit zu sprechen gedacht wird; sie mag es auch sein, in so fern der gütige Schöpfer seine geschaffenen Menschen auf dem natürlichen Wege zur Ausbildung der Fähigkeit zu sprechen, und der Sprache selbst voranbewegte; mehr aber kann wohl nicht zugestanden werden. Auffallend ist es, wie so Manche einen übernatürlichen Ursprung der Sprache lehren, ohne irgend einen haltbaren Grund zu haben, als welchen sie in die Beschaffenheit der Sprache hineintragen; wie sie alsdann den Menschen — selbst, so lange er noch nicht in Gesellschaft lebte, — eine gebildete Sprache als Ausdruck der Gedanken reden lassen, ohne sich um die Weise der Möglichkeit der Mittheilung in einer Sprache (einer verständlichen) zu bekümmern; — auffallend, wie sie die Mittheilung der Sprache von Gott nicht wunderlicher finden, als die natürliche Entstehung, und wie sie dabei den Menschen zu einer Maschine machen mit lauter Wunderrädern, ohne dies der hohen Würde des Menschen, dem Zwecke der selbstständigen Ausbildung seiner Anlagen und dem Handeln seines Schöpfers zuwiderlaufend

zu finden. Wenn das Uebernatürliche nicht in einer Fortbewegung, auch Anregung, bestehen soll, dann finden wir alle Sprache zu unvollkommen, zu natürlich und zugleich zu menschlich, als daß wir sie auf einen übernatürlichen Ursprung zurückleiten dürften. Und wenn der Mensch mit eigenen Kräften es zur Erfindung der so sehr zusammengesetzten Musik bringen konnte, wozu er nicht durch eigentliches Bedürfniß hingebracht wurde, — falls man es nicht sein Bedürfniß nennen will, durch Melodien seine Gefühle auszusprechen; — warum sollte der Schöpfer ihn weniger ausgerüstet haben mit Anlagen und Kräften, die hinreichend waren, um ihn zur Erfindung, oder richtiger zum Gebrauche der Fähigkeit von artikulirten Lauten zu bringen, um durch sie seine Vorstellungen und Gedanken zu bezeichnen? hatte er doch unstreitig zur Bezeichnung dieser eben so viel Bedürfniß, als zum Ausdrucke seiner Gefühle in der Musik.

War nur die erste Anregung gegeben, dann mußte das Menschengeschlecht raschen Schrittes und um so eher und leichter zur Fortbildung der Sprache, und zwar einer sehr natürlichen und bezeichnenden Sprache gelangen, je höher es in seinen geistigen Fähigkeiten dastand; — und daß die Menschheit nicht aus dem Zustande der tiefsten Unvollkommenheit sich zu unserer vermeintlichen Höhe der Vollkommenheit emporgehoben, vielmehr von anfänglich höherer Stufe der goldenen Zeitalter herabgesunken sei, darauf deuten alle Mythen, alle ältere Geschichte, alle Denkmäler des hohen Alterthums; sie sagen uns dieses so laut, als uns die Mammutsknochen und tausend andere Ueberreste antediluvianischer Welt eine kräftigere Natur der Vorzeit enthüllen. Die gesammte äußere Natur sollte kraftvoller gewesen sein in den ersten Perioden ihres Daseins, und die menschliche, denkende und erkennende Natur allein sollte nur zu so ärmlichen Leistungen fähig gewesen sein, als ihr von Leuten zugedacht werden, welche den Menschen selbst als ein Produkt der Natur betrachtet haben? Das wäre eine Merkwürdigkeit, welche diese Naturforscher wohl stets als die merkwürdigste mit großen Buchstaben aufgezeichnet sich vorhalten möchten, um ihre Inkonsequenzen endlich recht zu durchschauen; allein sie wird nicht beachtet. — Daß die Sprache dann anfangs natürlich und so zu sagen, eine Natursprache werden mußte, ist daraus klar, daß nur auf eine, in der erscheinenden Natur liegende, Veranlassung hin das gebildete Wort eher entstehen konnte, als nicht entstand. —

Uns muß freilich die Bildung der Sprache, wie sie ist, ein außerordentliches Meisterstück sogar der Kunst zu sein scheinen; sie würde aber weniger so Erstaunen erregen, wenn uns alle einzelnen Stufen ihrer Bildung, besonders ihrer ersten Bildung, mehr bekannt wären. Die Betrachtung der Sprache der Kinder verscheucht mehr Dunkel in dieser Sache, als Mancher glauben möchte. Ohne Flexion der Nomina, wie der Verba, geht beim Kinde die Rede fort; Infinitiv-Konstruktion und überhaupt absolute Konstruktion ist vorherrschend; keine oder nur höchstens eine einfache Kopula verbindet das Ganze; Gegenwart und Vergangenheit werden eher bezeichnet, als die Zukunft, und die ganze Sprache ist aus einsylbigen oder zweisylbigen Wörtern zusammengesetzt u. s. w.; ein Anfang, dem man auch in alten Sprachen an der Hand der Geschichte derselben noch nachspüren kann.

§. 128.

Verallgemeinerung der Bedeutung der Wörter und Entstehung des empirischen Begriffes.

Ist einmal das Ding bezeichnet, was als Sinnenobjekt ein bestimmtes Ding geworden ist, so ist dadurch zur Bildung der empirischen Begriffe und zu dem gewöhnlich allein beachteten Denken ein bedeutender Schritt gethan. So lange das Wort nur individuelle Bedeutung hat, oder nomen proprium ist, hat beim Aussprechen desselben noch nicht dies Denken, sondern nur ein Anschauen — gewöhnlich durch Einbildungskraft — Statt; jenes Objekt schwebt beim Aussprechen des Wortes vor, welches damit anfangs bezeichnet wurde. Aber von dieser beschränkten Bedeutung kommt das Wort leicht zu einer allgemeinern, in einer Weise, die in der täglichen Erfahrung noch wiederzuerkennen ist. Das einmal gebildete, oder durch Mittheilung erhaltene, Wort wird übertragen auf mehrere Dinge. Vorstellungen von ähnlichen Dingen wecken sich (nach §. 70.) und eben so die Vorstellung der Sache die Vorstellung des sie bezeichnenden Wortes. Bei der Erscheinung sehr ähnlicher Dinge war die Verwechselung derselben oft zufällig und mußte zur Bezeichnung derselben durch dasselbe Wort auch unwillkührlich schon hinbringen; je größer die Menge der erscheinenden Dinge dann war, und je weniger an der Verschiedenheit derselben in geringfügigen Theilen für die Zwecke des

Menschen gelegen war, desto gewöhnlicher mußte jene Uebertragung und Erweiterung des Wortes werden. So zeigt man dem Kinde einige Male dieselbe welsche Nuß, und sagt ihm das Wort vor; zeigt ihm ein Messer und benennet es ihm; hat es die Bezeichnungen gefaßt und zeigt man ihm dann andere, zunächst sehr ähnliche, dann minder ähnliche Nüsse und Messer, und benennt sie mit demselben Namen: so ist in dem Kinde schon das Streben sehr bemerklich, nun Alles das unter die Worte Nuß und Messer zusammenzufassen, was eine äußere Aehnlichkeit damit hat. Es liegt in der Menschennatur das Streben tief eingegraben, die vielen Dinge, so viel als möglich zusammen vorzustellen auf einerlei Weise; dies Streben liegt schon begründet in der Nothwendigkeit, Alles unter den einen Begriff des Seins zu stellen. Dieses Streben betrifft im Besondern die ähnlichen Dinge, und ist ein Streben, das durch die Zwecke des Menschen im Handeln stets noch mehr fortbewegt wird. Am leichtesten mußte natürlich abgesehen werden von den mehr versteckten Verschiedenheiten, und den sogenannten innern; es bedurfte hiebei nicht einmal eines Absehens (Abstrahirens der Aufmerksamkeit), weil sie bis dahin selbst nicht einmal bemerkt waren; und fast eben so natürlich mußte nach und nach abgesehen werden von den Verschiedenheiten nach Graden, Stufen und Größen.

So konnte das Wort alsbald die von uns sogenannten gleichartigen Dinge umfassen, d. h. auf jedes Ding derselben Art übertragen werden; — und als man bis dahin fortgeschritten war, da trat beim Aussprechen des Wortes, wenn der bezeichnete Gegenstand nicht in die äußere Anschauung fiel, das früher beschriebene unvollendete Schema der Einbildungskraft in die Anschauung, was uns noch immer beim Nennen der Klassen der Dinge vorschwebt und §. 56. S. 245. bezeichnet wurde. Das Reden von den Dingen war dann zwar von einem Denken an sie begleitet, oder sogar selbst ein Denken an sie, aber noch kein Denken derselben durch Begriffe. Mit dem Reden aber entwickelt sich im Fortgange der geistigen Ausbildung ein eigentliches Denken der Dinge nach ihren Beschaffenheiten und Verhältnissen, und in diesem Denken bildet sich der empirische Begriff aus, zum Theile von selbst und unwillkührlich, zum Theil durch besondere Veranlassungen zum Denken. Die empirischen Begriffe sind dann in den gewöhnlichen Fällen dasjenige Etwas in uns, was den, in ihrer Bedeutung

erweiterten, Worten als Sache in uns entspricht. Sie sind nicht mehr bildliche Vorstellungen, weil es keine Allgemeinheit im Bilde gibt, und der Begriff nur das Allgemeine noch darstellen kann. Er kommt nicht für sich zum Bewußtsein, sondern kann nur in der Reflexion auf unser Denken der vielen verschiedenen, aber gleichgestellten, Dinge erfaßt werden, und erscheint alsdann als ein Inbegriff dessen, wornach diejenigen verschiedenen Gegenstände (einer Art) einerlei sind, welche zusammenvorgestellt und einzeln mit demselben Worte bezeichnet werden. Der Begriff ist darnach eine allgemeine Vorstellung, und deßhalb alles sich-Vorstellen durch diese Begriffe wieder spezifisch verschieden vom Anschauen, und heißt wieder Denken. Das Bildliche und Konkrete der Anschauung wird im Denken nur noch als ein Abstraktes erfaßt. Die Begriffe können nur das Gemeinsame, die gemeinschaftlichen Züge der Dinge, ihre Merkmale gleichsam im Grundrisse, und die Verhältnisse ihrer Theile zu einander darstellen, weil nur darin das Zusammenvorstellen der Dinge möglich wird, wovon die Vorstellung des Einzelnen sehr verschieden ist.

§. 129.

Fortsetzung der Lehre über die Entstehung der empirischen Begriffe.

Wenn der Mensch, sich selbst überlassen, seine empirischen Begriffe bildet, so wird er natürlicher Weise zuerst diejenigen Gegenstände unter allgemeine Vorstellungen zu bringen suchen, d. h. die Begriffe von denjenigen zuerst bilden, welche die gewöhnlichsten in seiner Umgebung sind und am lebhaftesten ihn aufregen. Thiere, Bäume, Flüsse, der gestirnte Himmel, überhaupt körperliche Dinge, werden zuerst unter Begriffe gebracht; und unter ihnen zunächst diejenigen, welche die Gegenstände der stärksten Bedürfnisse und der niedern starken Gefühle sind. Alles wird anfangs beim reinen Denken nach den verschiedenen Eindrücken unterschieden, welche die Dinge machen; hierin liegt nur eine Anwendung eines reinen Begriffes der Verschiedenheit; — unter dem Verschiedenen erscheint Manches in demselben gleichen Verhältnisse seiner Theile zu einander und zu andern Dingen; es erscheinen an allen oder vielen Dingen gewisse Züge, die den Dingen gemeinsam sind, mag ein plus und minus dazwischen liegen oder nicht; und der Inbegriff dieses

Gemeinsamen, und als ein Allgemeines oder im Allgemeinen aufgefaßt, bildet alsdann in seiner Zusammenfassung (Synthesis) den empirischen Begriff. So sieht der Mensch die äußern Dinge zusammen gefärbt, obwohl die einzelnen Farben nichts Gemeinsames selbst in sich enthalten; aber alle werden als unselbstständig (als Zustand oder Eigenschaft) gedacht, als das äußere Gewand seiend von oder an einem Räumlichen und Selbstständigen. — Herbart*) behauptet zwar, aus roth, blau, gelb u. s. w., könne der Gattungsbegriff der Farbe nicht entstehen, weil sie nichts Gemeinsames hätten; — und sehr richtig ist die Bemerkung gegen diejenigen, welche den Gattungsbegriff der Farbe durch eine Abstraktion des Gemeinsamen dieser einfachen Empfindungen entstanden glauben sollten; allein die Anschauungen der Röthe, der Bläue u. s. w., sind doch auf gleiche Weise Anschauungen von einer gewissen Außenseite der Dinge, welche das Gefärbtsein oder Farbe auf gleiche Weise bei allen körperlichen Dingen genannt wird.

Allgemeinheit kommt dem Etwas zu, was wir den empirischen Begriff nennen, und diese Allgemeinheit kann nur durch die Aussonderung und Auffassung desjenigen entstehen, welches die Gegenstände, die zusammengefaßt oder begriffen werden sollen, charakterisirt, und eben so ihnen gemeinsam ist in den Erscheinungen. Mögen die empirischen Begriffe immerhin nicht für sich, wie die individuellen Dinge und ihre Bilder erscheinen; im Denken, im lebendigen Denkprozesse lassen sie sich allein aufgreifen, wie sie sich nur in ihm bilden und in ihm sind. In ihm bilden sie sich an der Verschiedenartigkeit und Gleichartigkeit der Dinge; — sie entstehen nicht durch Wirkung der einzelnen Objekte auf uns, sondern durch unser, uns eigenthümliches, Wirken gegen dieselben. Denn so wie die Gestalt der Pflanze nicht das Werk der äußern Einflüsse der Luft, ihrer Bestandtheile und aller nährenden Stoffe ist, sondern die Wirkung der lebendigen Kraft in ihr selbst; so wie schon die sinnliche Vorstellung, diese Form unsers Geistes, nicht die Wirkung des Gegenstandes auf uns ist, sondern unser, nach dem Gegenstande gewirktes Werk: so sind viel mehr noch unsere Begriffe die, in der Entwickelung der Denkkraft aus uns hervorgehenden Formen, welche wir an den Dingen, und

*) Lehrbuch der empirischen Psychologie. 1816. S. 137 — 138.

nach ihnen, nicht aus ihnen bilden. Aber diese Formen kommen alsdann als allgemeine Typen der Dinge bestimmt genug vor; am bestimmtesten bei Definitionen, weil hier die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt werden, und das nach einander vorgelegt werden soll, was in ihnen enthalten ist. Das Streben, sowohl das eine, als das andere der verschiedenen Dinge mit denselben Worten zu bezeichnen, ist nicht das Denken, also das logische Ideal des Herbart noch nicht der Begriff, sondern beide führen zum ausgebildeten Denken durch Begriffe erst hin; und deßhalb will es uns noch nicht einleuchten, was Herbart behauptet *): daß man die Psychologie mit einem sehr verkehrt gestellten Probleme belasten würde, wenn man ihr zumuthen wollte, den Ursprung ächt-allgemeiner Begriffe in der menschlichen Seele zu erklären, indem sie sich nicht einmal faktisch nachweisen ließen. — Mögen sie aus positiven und negativen Urtheilen entspringen, nach und nach aus solchen Denkakten hervorgehen, worin die Dinge als verschieden und dann als einerlei in dieser und jener Rücksicht gedacht werden; sie sind als Begriffe, als allgemeine Bestimmungen von Dingen und Verhältnissen im Denken wirklich da und im Bewußtsein anzutreffen. — Wer indessen dieselben in seinem Bewußtsein verläugnet, und bei dem Ausdrucke: empirisch allgemeiner Begriff, an ein bloß logisches Ideal oder gar nur an eine Tendenz der Seele denken will, beim Gebrauche eines Wortes oder anderer Zeichen die vielen verwandten gleichartigen Dinge zusammenzufassen und zu behandeln, auf welche das Zeichen seine Anwendung findet, dem wird es keine Mühe machen, den Sinn des in Zukunft oft vorkommenden Ausdruckes: abstrakter, empirischer Begriff, nach seiner Ansicht zu deuten; in der ganzen Lehre von den Begriffen macht dies gar keinen Unterschied. —

§. 150.

Ueber die Möglichkeit des Begriffes ohne das Wort, und die Unmöglichkeit einer allgemeinen Sprache.

Man hat oft gefragt, ob der Mensch auch würde denken können, wenn er keine Sprache hätte. Wenn man an eine

*) l. c. S. 56—57.

Sprache als Zusammensetzung aus artikulirten Tönen denkt, so muß man die Frage gewiß bejahen; oder sollte man dem Taubstummen die Fähigkeit absprechen können, bei der Anschauung eines Gegenstandes an viele Dinge zu denken? dem Angeschauten, z. B. dem vorgezeichneten Dreiecke, eine allgemeine Bestimmung zu geben, etwa des Eingeschlossenseins von Linien? oder bei einer gegebenen Figur zu denken, es gebe viele Flächen, die von Linien eingeschlossen seien? oder die Fähigkeit absprechen können, bei der Anschauung eines Menschen zu denken, er sei Mensch, habe Etwas — dieses oder jenes — an sich, welches ihn vielen andern Wesen, Menschen genannt, gleichstelle? Der innern Möglichkeit des Denkens stände auch wohl alsdann noch nicht einmal Etwas im Wege, wenn auch keine Bezeichnung der Gegenstände getroffen würde, die zur Verallgemeinerung der Bedeutung derselben allmälig hinüberführte; das von selbst sich erzeugende Schema der Einbildungskraft wäre, bei der Gabe des Vermögens zu denken, von dieser Seite zureichend, um das Vermögen zur Entwickelung gelangen zu lassen. Allein sobald der Mensch in Gesellschaft mit Wesen seiner Art lebt, scheinen uns das Streben, die Gegenstände unter wenigere Gesichtspunkte zu bringen, als ihre Anzahl groß ist, und sein natürlicher Trieb zur Mittheilung so stark zu sein, daß diese irgend eine Bezeichnung mancher Dinge nothwendig herbeiführen, und mit jenem Streben in Verbindung hinführen zum Sprechen und Denken.

Auch hat man gefragt, ob es eine allgemeine Sprache geben könne, und welche Anforderungen man an eine solche machen müßte? — noch Leibnitz befaßte sich mit dem Plane, das Schema einer allgemeinen Sprache zu entwerfen; eine musikalische Sprache sollte dies sein *). — Eine allgemeine Sprache müßte eine künstliche sein, oder eine natürliche; entweder nur aus Zeichen bestehen, welche die Natur bei solcher Beschaffenheit der Dinge und unseres Organes gleichsam an die Hand gibt, oder welche durch eine Reflexion auf die Verschiedenheit der Lebensverhältnisse der Menschen als allgemein anpassend erkannt würden. Eine natürliche Sprache kann nie, wenn sie nicht schon durch Erziehung und Anleitung mitgetheilt wird, und somit künstlich wird, eine allgemeine werden, weil die natürlich entstehende, kunstlose Bezeichnung (Benennung) der Dinge offenbar von zu vielen, bei

*) Sieh' Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe. p. 282.

jedem Subjekte verschiedenen, zufälligen und wechselnden Umständen abhinge, als daß die Menschen alle, ohne die Ausnahme Einzelner, grade dieselbe Bezeichnung treffen könnten. Eine natürliche, wenn sie auch allgemein ward durch Mittheilung, schon also großentheils ihre Natürlichkeit verlor durch die Mittheilung, konnte und könnte sich, selbst durch Hülfe der künstlichsten Mittel, auch nicht als eine allgemein verständliche erhalten. Um so weniger aber kann eine künstliche Sprache allgemein werden, und falls sie es geworden sein sollte, als solche sich forterhalten. So lange nicht das Unmögliche möglich und wirklich wird, und es so gelingt, alles Leben der Menschen gewaltsam auf eine gewisse und gemessene Klasse von Empfindungen, Anschauungen, Gedanken, Erkenntnissen, Gefühlen u. s. w., zu beschränken; alle Verschiedenheit der körperlichen Bildung, besonders der Sprachwerkzeuge, als des Kehlkopfes, ferner der Charaktere, Temperamente aufzuheben; die Einflüsse der Klimate, der Verschiedenheit der Gegenstände, welche die Verschiedenheit des Bodens und der Klimate erzeugt, zu annulliren; so lange nicht den Anwohnern der Pole der Naturreichthum der Tropen gegeben wird; nicht die Formen der Dinge, welche dem Steppenbewohner, den Formen der Dinge, welche dem Gebirgsbewohner, dem Waldbewohner und dem Anwohner des Meeres in der Anschauung vorliegen, gleichgebildet werden; so lange nicht die geistigen Fähigkeiten der Menschen, die Stufen ihrer Ausbildung, die Arten ihres Verkehrs gleichgestellt, so festgestellt und erhalten werden; — so lange nicht diese und viele andere unerläßliche, aber unmöglich darzubringende, Bedingungen dargebracht werden: ist auch an keine allgemeine Sprache zu denken, welche im Munde eines großen Volkes und gar der Menschheit allgemein verständlich wäre und bliebe.

Es liegt ganz in der Natur der Dinge gegründet, daß dasjenige nie bleibende Allgemeinheit bekommt, was nicht von der Natur seinen stehenden Typus bekommen hat; daß jede Nation, jeder in etwa bedeutende Theil derselben Eigenthümlichkeiten in seiner Sprache und Aussprache hat, welche auch die sorgsamste Pflege kaum bei Individuen desselben Dorfes fern zu halten vermag. Gewiß mehr, als die Schrift des Mannes durch die Individualität, die Eigenthümlichkeiten seines innern und äußern Lebens bedingt und erzeugt wird und auf diese zurückweiset, spiegelt sich in der Sprache der Völker die Eigen-

thümlichkeit ihrer Charaktere ab. — Eine musikalische Sprache konnte am wenigsten sich erhalten, schon deßhalb nicht, weil sie widerlich geworden wäre.

Die Thiere scheinen keine Art von Sprache zu haben. Daß sie keine artikulirte, in biegsamen Lauten bestehende, Sprache haben, liegt schon in ihrer Unfähigkeit zur Bildung des artikulirten Lautes, und so in ihrer körperlichen Einrichtung begründet. Selbst der, dem Menschengeschlechte in seiner äußern Bildung zunächst stehende, Affe ist der artikulirten Laute ganz unfähig, wie die Physiologen und Anatomen schon längst außer Zweifel setzten. Daß aber die Thiere gar keine Sprache haben, scheint uns ganz ausgemacht zu sein und herzurühren, aus der Unfähigkeit des Vermögens zu vergleichen, das Verglichene durch die Begriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit zu denken; in dem Mangel des dem Menschengeiste eingepflanzten Strebens, die Dinge zusammenvorzustellen, und so dieselben gleichsam an ein Zeichen zu heften, um sie dadurch zunächst zu verbinden; — kurz in dem Mangel am Verstande, der so weit geht, daß sie nicht einmal das Ding, was ihnen vorkommt und was sie genießen, als seiend denken! Oder sollte wohl der Mangel der Sprache bei den Thieren daher rühren, daß sie nicht von einer Amme zum Sprechen angeleitet, in Elementarschulen und auf Universitäten geschickt werden? Das hat uns noch nicht so scheinen wollen. — Aus dem Mangel aller Sprache läßt sich auch umgekehrt auf den Mangel des Denkens schließen; oder: es gibt keinen Verstand ohne alle Sprache und keine Sprache ohne Verstand.

§. 131.

Folgerungen aus der Lehre über das Verhältniß des Begriffes zum Worte.

Wenn auch der Begriff am Leitfaden des Wortes sich bildet, und das Wort auf den durch dasselbe bezeichneten Gegenstand zurückweiset, so kann es doch sehr wohl geschehen, daß verschiedene Subjekte nicht immer denselben Gedanken mit demselben Worte verbinden. Dieses wird immer der Fall sein, wenn verschiedene Subjekte durch was immer für Umstände dazu veranlaßt und hingebracht werden, unabhängig von einander mit demselben Zeichen dasjenige zu stempeln, was in den Kreis ihrer Anschauungen fällt; es wird dieses also auch dann der Fall sein,

wenn eine Verwechselung der vorliegenden und zu bezeichnenden Dinge mit andern Dingen Statt hatte, als die Bezeichnung eintreten sollte; besonders also dann, wenn der Eine dem Andern die Gegenstände entweder nicht in der sinnlichen Anschauung vorzeigen kann, die mit dem Worte bezeichnet werden sollen; wenn eine aufs Ungefähr hin entworfene Vorstellung der Einbildungskraft die sinnliche Anschauung ersetzen muß, oder wenn keine eigenthümliche Vorstellung vom Gegenstande möglich ist. Auf solche Weise entstehen für die Unterredung und nicht selten auch in der Wissenschaft störende Mißverständnisse, in denen beide Partheien dieselben Worte gebrauchen, und dennoch an sehr verschiedene Dinge denken. Wie oft geschah dieses nicht selbst bei den Philosophen?

Weil der Begriff die gemeinsamen Beschaffenheiten derjenigen Dinge darstellen und selbst umfassen soll, welche man mit dem Worte bezeichnet, die Auffassung des Gemeinsamen aber ihrem Inhalte nach verschieden ist, je nachdem wenige, oder mehrere Dinge vorgekommen sind, indem wenigere Dinge, die unter denselben Begriff fallen, sehr gewöhnlich mehrere Einerleiheit an sich tragen, als unter vielen Dingen bemerkbar ist: so werden mit demselben Worte von verschiedenen Subjekten, auch von demselben Subjekte zu verschiedenen Zeiten, nicht selten zu enge Begriffe verbunden, d. h. mehr Merkmale in ihn aufgenommen, als in ihn gehören sollten; und von der andern Seite wird das Wort oft auf zu viele Dinge von Einzelnen übertragen, so daß sie einer geringern Aehnlichkeit und Verwandtschaft der Dinge zu weit folgen, den Sprachgebrauch verlassen, und nun, indem ihre Begriffe zu weit sind, Andern nicht selten unverständlich werden. So denkt oft das Kind, das nur noch weiße Menschen gesehen hat, und diese *Menschen* nannte: der Schornsteinfeger und der gesehene Mohr seien keine Menschen. So denken manche Philosophen und Psychologen, alles *Vorstellen* sei ein *Denken*. Aus den so entstehenden Mißverständnissen bleibt kein anderer Ausweg, als entweder ausführliche Darstellung der Merkmale, die man in den Begriff vereinigt, oder sorgfältige Rücksicht auf den allgemeinen Sprachgebrauch.

Ferner ergibt sich, daß man nur Worte ausspricht, ohne den damit zu verbindenden Begriff damit zu verbinden, oder auch nur verbinden zu können, wenn oder so lange in der sinnlichen Anschauung die Dinge und diejenigen Züge der Dinge noch gar nicht vorge-

kommen sind, welche der empirische Begriff umfassen sollte; beim Gebrauche der Worte geht es dann dem Sprechenden ungefähr so, wie es demjenigen geht, dem man Worte aus fremden Sprachen vorsagt, ohne sie zu übersetzen in seine Muttersprache; oder wie es dem Blindgebornen geht, wenn er über Farben, und dem Taubgebornen, wenn er über Töne spricht.

Dies ist häufig der Fall in Ansehung der Begriffe und der Bezeichnung der Dinge in uns, weil die innere sinnliche Anschauung verhältnißmäßig sehr selten und dazu noch oft sehr unvollständig ist. So lange die Dinge, welche bezeichnet werden sollen, nicht wenigstens ihren Elementen nach in der Anschauung vorgekommen sind, ist es unmöglich, mit dem Worte den richtigen Begriff zu verbinden. Am sichersten wird man diese Unrichtigkeit der Begriffe, oder auch der Bezeichnung der Dinge verhüten, wenn man bei der Mittheilung der Begriffe die Dinge in der Anschauung vorweiset, welche unter den Begriff befaßt werden sollen; auf das Gemeinsame derselben aufmerksam macht; ihre Zusammenfassung mit demselben Worte bezeichnet, welches in der gewöhnlichen Sprache dafür daist, und auf das, wovon abstrahirt werden soll, als auf ein Solches hinweiset.

In dem Gebrauche psychologischer und philosophischer Termine, z. B. des Denkens, Anschauens ꝛc., so in der ganzen Philosophie und Psychologie, werden die Mißverständnisse nie aufhören, wenn man nicht zuvor auf angestrengte innere Beobachtung oder auf ernstes Studium der empirischen Psychologie zurückkommt, und dabei auf mehr Beachtung des Sprachgebrauches. In der sinnlichen (innern) Anschauung müssen die Sachen aufgefaßt werden, welche den größten Theil der philosophischen Untersuchungen leiten, und welche die ganze Psychologie ausmachen.

Ganz unstatthaft aber muß die Erklärung sein, die man z. B. vom Begriffe, vom Denken, von Vernunft u. s. w., gibt, wenn man, — wie wenigstens vorgegeben wird, — durch Spekuliren und durch eine Deduktion a priori dieses, oder jenes herausräsonnirt, und das so (zufällig) Herausgebrachte mit diesem oder jenem, zwar gewöhnlichen, aber in der Sprache nicht so gebrauchten, Worte willkührlich bezeichnet. Es ist dies die Gewohnheit vieler neuern Logiker, sich z. B. nicht darum zu bekümmern, was im Sprachgebrauche Denken genannt werde, dafür vielmehr zu sagen: solche Angaben, die aus dem Sprachgebrauche entnommen würden, beträfen nicht die Natur der

Sache; diese müsse a priori deduzirt werden. Allein wie kann man, ohne die ganze Welt am Narrenseile herumführen zu wollen, zur Bezeichnung irgend eines in solcher Weise Deduzirten ein Wort nehmen, was in der Welt zwar oft gebraucht wird, aber nie zur Bezeichnung solcher Dinge? Für die Wissenschaft ist freilich die Worterklärung nicht zureichend, sondern es muß für sie die Realität des Begriffes nachgewiesen, oder der Beweis geliefert werden, daß man im Leben und beim Gebrauche des Wortes sich nicht mit einer bloßen Chimäre herumtreibe; allein dies muß die Nachweise der Realität desjenigen Begriffes sein, den man mit dem Worte zu verbinden pflegt. Läßt sich diese Realität nicht erweisen, oder zeigt sich sogar die nicht-Realität des Begriffes, dann kann man sich zur Abweichung vom Sprachgebrauche berechtigt finden; und wenn man alsdann vernünftig verfahren will, so wird man auch dann nicht vom Sprachgebrauche abweichen, sondern weit besser ein neues Wort für seinen neuen und eigenthümlichen Gegenstand schmieden, den man real findet. Jedes andere Verfahren ist noch weit unstatthafter, als wenn man die Mathematik den Inbegriff aller Wissenschaft heißt, weil dafür die Etymologie noch eine Veranlassung enthalten könnte; solches Verfahren führt nicht bloß zu dem quot capita, tot sensus, sondern bildet plures sensus, quam capita, und führt in den abstrakten Wissenschaften mit Riesenschritten dahin, daß die Philosophen den Bau ihrer Wissenschaft wegen babylonischer Sprachverwirrung unvollendet müssen liegen lassen.

Wir können uns hier nicht enthalten, mit Beziehung auf das in der Einleitung §. 10. bb. Gesagte, die treffenden Worte hier einzuschieben, welche Suabedissen *) in dieser Rücksicht ausgesprochen hat. «Auch die Sprache, sagt er, kann zur Auf-«lösung der vorgelegten (empirisch-psychologischen und philosophi-«schen) Aufgaben behülflich sein; sie kann der Reflexion Anleitung «geben, die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen, ursprünglichen «Gemüthsäußerungen in Beziehung auf einander aufzufinden. Sie «kann dies auf doppelte Weise; theils durch den im Sprachgebrauche «herrschenden Sinn eines Wortes, theils durch die Bedeutung des «Stammwortes und der Zusammensetzung. Diese letztere Rücksicht

*) Ueber die innere Wahrnehmung. S. 5—6.

«auf das Wort selbst, seiner ursprünglichen Bedeutung und Zusam-
«mensetzung nach, ist besonders bei einer solchen Sprache erlaubt
«und nützlich, welche, wie die deutsche, durch einen wunderbaren
«Vernunftinstinkt das Innere des Gemüthes in treffenden Bezeich-
«nungen enthüllet. Der Philosoph, der Anthropolog muß die
«Sprache mit Scheu, mit Ehrfurcht gebrauchen; die Ausdrücke,
«welche er aus ihrem vorhandenen Reichthum nimmt, muß er
«in dem Sinne nehmen, welche durch die allgemeine Einstimmung
«der Nation geheiligt ist. Er darf sich nicht erkühnen, ihnen,
«seiner Lehre zu gefallen, einen neuen Sinn listig unterzuschie-
«ben, oder gewaltsam aufzudrängen. Genügt ihm die Sprache,
«wie sie ist, nicht, um sich auszusprechen, oder steht sie ihm
«wohl gar im Wege, so mag er neue Zeichen erfinden, oder
«fremde Wörter gebrauchen. Immer aber ist es ein böses Zei-
«chen für seine Lehre, wenn eine Sprache, worin sich die Na-
«tur des Menschen so treu enthüllet, zum Ausdrucke derselben
«nicht passen will.» — Eine Rektifizirung des Sprachgebrauches bleibt möglich, aber unstatthaft die Vernachlässigung desselben. Daß bei solchem Verfahren sich die Dinge nicht nach den Worten richten, sondern die Worte grade hier, und allein bei solchem Verfahren, sich nach den Dingen richten, ist wohl offenbar.

Um die Bedeutung der Worte zu finden, muß es in sehr vielen Fällen wegen der Weise der Entstehung und Anwendung der Worte auch unstatthaft erscheinen, sich an die Etymologie des Wortes zu binden. Wenn das Wort nicht offenbar zusammengesetzt ist, der eine Theil den andern bestimmt, oder das Wort vielfach gebraucht wird, so muß der Weg der Aufsuchung der etymologischen Bedeutung nur succursorisch und einleitend eingeschlagen werden, besonders aus dem Grunde, weil nicht angenommen werden kann, daß die Menschen bei der ersten Bildung der Sprache und neuer Worte sich an die schon vorhandenen Worte so enge angeschlossen haben, als die Verwandtschaft der Begriffe dies zuließ; — sind die Worte aber offenbar zusammengesetzt, und neuern Ursprungs, so kann man mit ziemlicher Sicherheit durch das Wort selbst in der Bestimmung der Bedeutung desselben sich leiten lassen. — Diese Art der Zusammensetzung verschiedener Worte zu einem Worte ist gewöhnlich da, wo ein Begriff schon gebildet und die Bezeichnung seiner Gegenstände schon getroffen ist, und später an den gemeinsam bezeichneten Dingen noch bedeutende Verschiedenheiten entdeckt werden.

Sie enthalten dann nicht selten einen Wink, daß die Sache bei derjenigen Nation nicht einheimisch, oder doch künstlich erzeugt sei, welche dieselben durch Zusammensetzung bezeichnet. Die verschiedenen Arten der Bäume haben gewiß die Menschen anfangs nicht unter den Begriff der Bäume gebracht, und alsdann bei späterer, genauerer Untersuchung ihrer Bildung, Form und Früchte, besondere Arten der Bäume unterschieden und verschiedentlich benannt; sondern sie sind durch die Verschiedenheiten der Baumarten gleich anfangs aufgehalten, sie auf dieselbe Weise zu bezeichnen, und haben die Arten der Bäume, welche in die Anschauung fielen, verschiedentlich benannt. Daher benannten die alten Völker schon früh die einzelnen, in der Anschauung bedeutend von einander verschiedener Arten der Dinge mit eigenen Namen, und befaßten sie erst später unter allgemeinere Begriffe; der Teutsche bezeichnete die Eiche anfangs nicht als Eichbaum, weil dieser ihm einheimisch war und er von ihm gewiß sehr bald den Begriff seiner Art bildete; wenn er aber den Begriff von Bäumen hatte, und neue Arten derselben erkannte, mußte es freilich das natürlichste sein, von dem allgemeinern Begriffe herabzusteigen mit dem allgemeinern Worte, und dessen Bedeutung zu spezialisiren, und so mochte es wohl nothwendig werden, den Kirschbaum eher so zu bezeichnen, als mit dem fremden Worte.

In solcher Zusammensetzung wird das Wort von seiner allgemeinern Bedeutung oft zu einer speziellern zurückgebracht, ohne daß dadurch in etwa gegen §. 123. und gegen die Behauptung verstoßen würde, daß das Wort allmälig von seiner individuellen Bedeutung zu einer allgemeinern übergegangen sei. — Mehrere Folgerungen aus dem Verhältnisse der Worte zu den Begriffen bleiben dem mündlichen Vortrage und noch mehrere dem eigenen Nachdenken eines Jeden überlassen.

§. 132.

Ueber das Verhältniß der empirischen Begriffe zu den verwandten innern Gegenständen.

Das Verhältniß der empirischen Begriffe kann in Vergleich mit vielen andern innern Gegenständen bestimmt werden; am nächsten liegt aber hier die Frage nach den Verhältnissen derselben zu den Anschauungen (des Sinnes und der Einbildungs-

kraft), zu den früher behandelten reinen Begriffen, und zu den Urtheilen. Ueber ihr Verhältniß zu den letztern, einschließlich den Schlüssen, soll tiefer unten Rede kommen. Hier sprechen wir daher:

a) Ueber das Verhältniß der empirischen Begriffe zu den Anschauungen.

b) Ueber das Verhältniß der empirischen Begriffe zu den reinen Verstandesbegriffen.

Ueber a. Hiebei kann gesehen werden auf das Verhältniß

aa) der gesammten Anschauung zum Begriffe, und

bb) der Merkmale der Anschauung zu den Merkmalen des Begriffes.

aa) Das Verhältniß der Anschauung zum Begriffe läßt sich auf folgende Punkte zurückbringen:

aaa) Die Anschauungen haben ein individuelles Objekt, gehen immer auf einzelne Gegenstände; die Begriffe vertreten in den gewöhnlichen Fällen, und möglicher oder denkbarer Weise sogar immer, eine Menge von Dingen oder sind allgemein. Deßhalb dienen uns die Begriffe als die wenigern Anhaltpunkte, um an sie die Menge der Dinge gleichsam anzuknüpfen; unsere Bearbeitung der Dinge für die Zwecke des Denkens wird daher durch die Begriffe abgekürzt. Zu welcher Weitschweifigkeit würde es nicht führen, wenn man, um über alle Menschen zu reden und zu denken, die einzelnen Menschen sich zu vergegenwärtigen hätte? Ja es würde dieses offenbar unmöglich sein. Wegen ihrer Allgemeinheit machen die Begriffe, was durch Anschauungen unerreichbar wäre, allgemeine Erkenntnisse, möglich, die wichtigsten, welche wir haben.

bbb) Jede Anschauung, als unmittelbare Auffassung des Individuums, enthält eine unzählige Menge von Merkmalen, als eben so viele Individualitäten des Gegenstandes; der Begriff dagegen enthält nur wenige Merkmale. Der Begriff vom Menschen enthält nur wenige Merkmale, der vollkommne etwa die Merkmale des sinnlich-vernünftigen Wesens; aber welche Menge von Merkmalen gibt nicht jeder einzelne Mensch, als Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu erkennen? Der Begriff muß natürlicher Weise

wenige Merkmale enthalten, weil er nur das enthalten darf, was den einzelnen Dingen gemeinsam und in den Anschauungen derselben stets, wenngleich in wechselnden Graden und Gestalten enthalten ist. — Alle empirischen Begriffe sind daher einschränkend und unvollkommne Darstellungen der Dinge; aber darum noch nicht verfälschend, wenigstens so lange nicht, als die Begriffe auf diejenigen Dinge und ihre Arten allein angewendet werden, von denen sie abstrahirt sind.

Weil der empirische Begriff nur die gemeinsamen Züge der Dinge enthält, aber kein Ding in rerum natura existirt, welches nicht auch seine Individualitäten und seine speziellen Verhältnisse zu andern Dingen hätte; so ist hieraus zugleich klar, daß im engsten Sinne der Worte dem empirischen Begriffe kein Objekt entsprechen könne; jedoch sagt man, oder pflegt sich so auszudrücken, daß diejenigen Objekte dem Begriffe entsprechen, welche unter ihm stehen, d. h. welche dasjenige an sich tragen, was im Begriffe abgezeichnet ist. Es gibt in der Welt gar kein Ding, welches nur die Merkmale enthielte, welche wir im Begriffe des Hauses, der Pflanze u. s. w. denken; jedes Haus, was existirt, hat seine besondere Form, sein besonderes Material, aus welchem es konstruirt ist; jede Pflanze eine besondere Größe, eine besondere Stufe ihrer Entwickelung, und dergleichen Besonderheiten hat jeder Gegenstand eine große, und im eigentlichen Sinne eine unzählige, Menge. Von allem diesem liegt aber im Begriffe nichts, und dennoch sagt man mit Recht, daß dieses, jenes Haus, diese und jene Pflanze unter den Begriff des Hauses, der Pflanze fallen, diese Gegenstände den Begriffen entsprechen, weil die Individualitäten der Dinge nicht weiter in Betracht kommen, als sie im Begriffe verallgemeinert dargestellt sind. Die Begriffe des geometrischen Dreiecks, Cirkels ꝛc. haben nur wenige Merkmale, wie man nur wenige am Gegenstande findet; an ihm sind dennoch weit mehrere, als im Begriffe liegen, obgleich lange

nicht so viele, als in der Anschauung des Menschen, des Hauses ꝛc. Woher kommt das? Die Mathematik ist die leichteste Wissenschaft, und die reine Mathematik die trockenste von allen und sehr eintönig, wie einsylbig. Hat dies nicht mit jenem denselben Grund?

ccc) Der abstrakte Begriff wird durch die Anschauung des entsprechenden Dinges schematisirt und versinnlicht, wird gleichsam ein Konkretum und dadurch mehr aufgeklärt. Man kann sich lange bemüht haben, dem Knaben einen Begriff vom Cirkel beizubringen, derselbe wird ihn erst dann vollkommen fassen können, wenn der mitgetheilte Begriff durch irgend eine Anschauung aufgehellt, so schematisirt und gleichsam individualisirt wird. Uebrigens wird doch der Begriff dadurch kein Einzel- oder singularer Begriff, daß er auf das Individuum der Anschauung angewendet wird, und geht auch in der Anschauung nicht unter; vielmehr wird dann das Individuum unter die allgemeine Vorstellung subsumirt, und er taucht vielmehr hervor, indem nun die Allgemeinheit, welche zwischen diesem angeschauten Individuum und den gleichartigen herrscht, mehr ins Licht tritt, weil der Gegenstand den allgemeinen Zug an sich trägt.

ddd) Der allgemeine Begriff liegt im Denken, wie die individuelle Vorstellung im Anschauen; die Vorstellung läßt sich nur aus dem Akte des Anschauens herausheben und bildet sich im Anschauen; so auch läßt sich der Begriff nur aus dem Denkakte abstrahiren, worin er gebildet ist.

bb) Die Merkmale, die zusammengenommen den Begriff ausmachen, verhalten sich zu den Merkmalen der Anschauung so,

aaa) daß die einzelnen Merkmale des Begriffes wieder allgemeine sind, die Merkmale (des Dinges) der Anschauung wieder Individualitäten sind, wenn Merkmal als Merkzeichen gefaßt wird;

bbb) daß die einzelnen Merkmale des Begriffes in der Anschauung, freilich wieder schematisirt und bekleidet mit Zufälligkeiten und also nicht rein, sich nachweisen lassen; nicht aber umgekehrt die Merkmale der

Anschauung im Begriffe, da dieser nur die wenigsten enthalten kann;

ccc) daß die Merkmale, welche im Begriffe liegen, den Charakter der Dinge für unser Denken und uns bestimmen, oder die Wesenheit des Dinges darstellen und deßhalb nothwendige sind; die Merkmale, welche außer ihnen noch in der Anschauung liegen, für uns außerwesentlich, zufällig und daher bei den vielen Anschauungen wechselnd sind, oder doch veränderlich. Aus dem Begriffe können wir kein Merkmal fallen lassen, ohne sogleich auch an viele andere Dinge zu denken, als welche gedacht werden sollten; können die Merkmale nicht modifiziren, ohne die Dinge aufzuheben, welche gedacht werden sollten, ohne sie gleichsam durchzustreichen. Wenn ich aber auch dem Gegenstande der Anschauung andere Farben und Formen leihe, so bleibt er deßohngeachtet noch unter dem Begriffe.

Der Begriff ist daher gleichsam die von den vielen und allen zufälligen Merkmalen entkleidete Anschauung, die Anschauung der mit vielen zufälligen Merkmalen bekleidete Begriff zu heißen *).

Bei diesen Verhältnißbestimmungen ist nicht Rücksicht genommen auf das bedingende Verhältniß der Anschauungen und des Begriffes, vielmehr wurde nur an die Vergleichung der Anschauungen und des schon gebildeten Begriffes gedacht. Auf jenes Verhältniß gesehen, so ist die Anschauung mehr unmittelbar und mehr ein Werk des Dinges, der Begriff durch die Anschauungen vermittelt und mehr das Werk unserer Selbstthätigkeit; die Anschauungen gehören daher einem niederern, die Begriffe einem höhern Vermögen, jene nämlich der Sinnlichkeit (dem Sinne und der Einbildungskraft), diese dem Verstande an. —

§. 155.

Fortsetzung.

Ueber b. Die Vergleichung der empirischen und der reinen Begriffe des Verstandes führt zu folgenden Hauptbestimmungen hin:

*) Ueber das Verhältniß des Begriffes zur Anschauung vergl. Esser's Logik.

aa) Die empirischen Begriffe beschreiben und befassen den Inhalt der Anschauungen, fassen das zusammen, was angeschaut wird, nach den vorzüglichsten Momenten; die reinen Begriffe lassen die Beschaffenheit der Dinge, so weit sie Sinnenobjekte sind, außer Acht; ihr Inhalt ist übersinnlich. Das Sein der Dinge, das Unselbstständigsein des Aeußern derselben, wie das Substanzielle werden nicht angeschaut, sondern dem Angeschauten hinzugedacht. — Die Begriffe von den innern Vorgängen im Menschen und auch von den geometrischen Figuren und dergleichen müssen deßhalb zu den empirischen Begriffen gezählt werden. Der Begriff von der Kugel fasset den gemeinschaftlichen Inhalt der einzelnen Anschauungen von Kugeln, oder auch die gemeinschaftlichen Merkmale der Kugeln zusammen, beschreibt das in die Anschauung Fallende, wie der Begriff vom Menschen die Menschen darstellt. Diese Begriffe können nur erst dann aufgefaßt (die Dinge verstanden) werden, wenn in der Anschauung schon Kugeln erfaßt worden sind; von da an haben die Begriffe, besonders wenn sie in der Form genetischer Erklärungen mitgetheilt, oder dargestellt werden, das Ansehen der Begriffe a priori, ohne auch nur im mindesten a priori zu sein. In der wirklichen Welt und Erfahrung mag vielleicht kein Objekt vollkommen den geometrischen Begriffen entsprechen; dann ersetzt die Einbildungskraft durch Dichtung die Mängel und hebt die Unvollkommenheiten auf; — daß diese Begriffe dann den Anschauungen näher liegen, als dies mit den übrigen empirischen Begriffen der Fall zu sein scheint, liegt in der Natur und Einfachheit der durch sie beschriebenen Dinge.

Als Vorbilder mögen die geometrischen Begriffe in dem Entwerfen der Figuren für die Argumentationen gelten; sie können als solche nicht weiter gelten, wie dem Künstler die Vorstellung der vollkommnen Menschengestalt das Vorbild für seine Statue liefert oder ist. — Aus seinen empirischen allgemeinen Begriffen beweiset der Geometer seine allgemeinen Sätze; die Anschauung ist nur Hülfsmittel der Demonstration. (Vergl. §. 56.). —

In der hier angegebenen Verschiedenheit der empirischen und der reinen Begriffe liegt auch der Grund, warum die empirischen Begriffe ihrer Natur nach beschränkend sind, die reinen Begriffe aber (etwa den des Zustandes ausgenommen) die Gegenstände nicht beschränken können, auf welche sie angewandt werden. Jene dürfen auf das Unendliche nicht übertragen werden, sind dann Verfälschungen, wenn es geschieht; diese können an sich keine Entstellung des Gegenstandes sein, weil sie seine Beschaffenheit außer Acht lassen, nicht beschreiben.

bb) Beide Arten der Begriffe sind allgemeine Vorstellungen, finden in gleichem Grade und Maaße ihre Anwendung bei vielen Dingen oder bei ihren Klassen.

cc) Beide Arten sind mittelbare Vorstellungen, obwohl sie in verschiedener Weise vermittelt sind; die reinen Begriffe bedürfen der Wahrnehmung nur als einer Veranlassung, und gehen auf solche Veranlassung aus uns sogleich ihrem ganzen Inhalte nach hervor; die empirischen Begriffe erzeugen sich, wenn auch nach vorhergegangener Anwendung der reinen, an, nicht aus dem Stoffe, oder Inhalte der sinnlichen Anschauungen.

dd) Der empirischen Begriffe gibt es bei der Vielheit der Dinge eine unabsehbare Menge, und es kann deren immer noch mehrere geben, der reinen Begriffe gibt es eine sehr geringe Anzahl.

Die reinen Begriffe tragen am meisten die Form sogenannter angeborner Begriffe, die empirischen Begriffe mehr die Form des Gebildetseins durch uns. Indessen können doch die reinen Verstandesbegriffe nicht im eigentlichen Sinne angeborne Begriffe heißen. Ich kann mich so wenig als Locke von dem Dasein angeborner Begriffe überzeugen, am wenigsten die reinen Verstandesbegriffe und die höhern reinen Vernunftsbegriffe für angeboren halten. Diejenigen Begriffe können allein angeborne im eigentlichen Sinne heißen, welche von Geburt an in uns liegen, und dann ist es aus der Erfahrung wohl mit aller Sicherheit zu erschließen, daß diese hier behandelten reinen Begriffe erst nach einiger Entwickelung, auf irgend einer Stufe

derselben also, wenn sie sich auch nicht bestimmt bezeichnen läßt, von uns gebildet werden. Dem Geiste muß freilich die Richtung angeboren sein, in solchen Formen die Dinge sich darzustellen, oder auch das Vermögen, diese Begriffe zu bilden, mehr jedoch braucht zur Erklärung der innern Erscheinungen nicht angenommen zu werden; — dieses aber trifft sowohl die empirischen, als die reinen Begriffe und sogar die Anschauungen.

§. 154.

Stufenfolge der empirischen Begriffe und Entstehung derselben.

Bei der Vergleichung unserer Begriffe finden wir unter denselben viele Grade der Verwandtschaft, oder der Identität vor, und nach ihnen bestimmen wir alsdann die Grade der Verwandtschaft der Dinge. Wir sprechen so von Geschlechtsbegriffen, Gattungs-, Art- und Unterart-Begriffen, denken durch sie die Geschlechter, Gattungen, Arten und Unterarten der Dinge, und setzen noch manche, näher bestimmte Grade der Verwandtschaft derselben an, bis zu den Einzelbegriffen herab. Diejenigen Dinge betrachten wir als verwandte Dinge, welche unter demselben Begriffe stehen; und dieses Denken ist weder nutzlos, noch auch so eitel, daß man sagen dürfte, in der Natur gebe es nur nebeneinander stehende verschiedene Dinge, ohne daß man von Arten derselben reden könnte. Es ist deßhalb nicht ganz richtig, wenn nach dem Vorgange des Robinet und der eben so denkenden Nominalisten Herbart*) sagt: «Es «ist das ganze Gerüste von Arten und Gattungen, welches wir «nach Anleitung der Logik in Begriffen erbauen können, der «Wirklichkeit fremd, und nur in unserer Erkenntniß zu gebrau«chen.»

Die Natur weiß zwar Nichts von Arten und Gattungen, aber wir wissen von Dingen in ihr, welche zu einer Art und Gattung gehören, und zwar durch ihre Beschaffenheit, wornach sie im Denken gleichsam abgezeichnet sind. Wenn der Mensch zu denken und die Dinge in Klassen zu ordnen anfängt, so ordnet er sie nach den Graden der Einerleiheit und

*) Handb. der Psych. S. 38.

Verschiedenheit; er erfaßt nach und nach das Gleiche, sei es das absolut, oder das in Verhältnissen sich erhaltende Gleiche, sondert das Verschiedene ab, und hat dann seinen Begriff in der Zusammenfassung des Gleichen mit dem Begriff des Seiens, und zwar entweder des Unselbstständig- oder des Selbstständig-Seins.

In ganz ähnlicher Weise bildet der Mensch, theils an der Hand der Erfahrung, theils ohne nähere Veranlassung der Erfahrung, aus seinen Begriffen bald niedere, bald höhere Begriffe, von denen freilich manche nur als logische Abstraktionen, manche nur als Verstandesdichtungen gelten können, manche aber auch real sind. Die vielen Dinge nämlich, welche der Verstand in seinen nächsten Begriff befaßte, oder doch zu befassen strebte, bilden einen Abschnitt in der Natur, der für unsere allseitige Betrachtung derselben noch zu ausgedehnt ist, und daher schreibt sich das Streben, an den als (theilweise) gleichartig gedachten Dingen Verschiedenheiten aufzusuchen, wornach sich diese Anzahl von Dingen in mehrere Klassen zerlegen läßt. Der Begriff von Thieren umfaßt eine unübersehbare Menge von Wesen, und leitet uns bei der Vielheit der sie von einander unterscheidenden Merkmale zu der Auffassung derjenigen Merkmale im Besondern hin, welche am meisten auffallend und stehend sind; wir nehmen zum Begriffe des belebten Wesens das Merkmal fliegend, oder vierfüßig, oder kriechend u. s. w. hinzu, und bilden die, dem Begriffe des Thieres untergeordneten, Begriffe des vierfüßigen, des fliegenden Thieres, benennen auch nicht selten dann die Klassen der Thiere mit eigenen Namen; nennen sie Vögel, Fische, Insekten u. s. w. Je mehr die eine, oder die andere Klasse der Thiere den Gegenstand unserer Umgebung oder Beschäftigung bildet, desto eher zerlegen wir sie wieder in untergeordnete Klassen nach auffallenden äußern Verschiedenheiten, indem wir in den Begriff noch ein neues unterscheidendes Merkmal aufnehmen, denken z. B. an Singvögel und Raubvögel, an Katzen und Hunde u. s. w. Auf solche Weise und gleichsam in herabsteigender Bewegung bilden wir uns manche untergeordnete Begriffe. Doch aber ist es leicht einzusehen, daß diese herabsteigende-Bewegung bei der Bildung der Begriffe dem Menschengeiste nicht so ursprünglich sei, als die entgegengesetzte, womit sie nach Verschiedenheit der Veranlassungen wechselt.

So wie von den Anschauungen die Bildung der Begriffe ursprünglich ausgeht, vom einzelnen Gegenstande zu dem Ge-

meinsamen der Gegenstände übergegangen wird, so scheinen die zuerst gebildeten Begriffe einen geringen Umfang gehabt, oder nur wenige Gegenstände unter sich befaßt zu haben, dagegen scheinen aber auch mehr Begriffe gebildet zu sein. Weil aber bei der Bildung der ersten Begriffe dem Geiste schon eine Richtung zum Befassen des Vielen der Anschauungen ertheilt ist, wobei er offenbar auf die Gleichheit und Aehnlichkeit der Dinge gerichtet wird, so führt diese Richtung denselben auch weiter dahin, an den Gegenständen der verschiedenen Begriffe die Identität aufzusuchen, und so immer mehr Dinge unter einen und denselben höhern Begriff zu befassen. Wenn die Begriffe vom Hunde, der Katze, dem Löwen, die Begriffe vom Aepfel-, Kirsch-, Pflaumenbaume u. s. w. gebildet waren, so war die Entdeckung mancher Einerleiheit bei jenen vierfüßigen Thieren nicht mehr schwer, und eben so bei den Bäumen; sie wurden durch Weglassung einzelner Merkmale der frühern Begriffe zu höhern Begriffen erhoben, oder sie erschienen nach jener Weglassung als untergeordnet einem höhern Begriffe. So wurden anfangs und werden noch immer vom Kinde die höhern Begriffe von Thieren überhaupt gebildet, indem die Verschiedenheiten der Vögel, Fische, Würmer u. s. w. in Gedanken gleichsam durchgestrichen werden, und nur das gemeinsame Merkmal des von Innen aus bewegten und belebten Wesens festgehalten wird. So kommt es dann, daß der eine Begriff höher steht, als der andere, der eine Begriff im andern sehr oft enthalten ist; daraus ist es denn auch erklärlich, warum bei der Darstellung des Begriffes nicht alle Merkmale aufgezählt werden müssen, es vielmehr genug ist, den zunächst höher stehenden Begriff auszudrücken und das Merkmal beizufügen, wodurch seine Gegenstände sich unterscheiden von den übrigen, ebenfalls unter dem höhern Begriffe stehenden Dingen. Um den Begriff vom Dreiecke auszudrücken und selbst schon, um ihn zu fassen, nimmt man nur den zunächst höher stehenden Begriff der Figur und fügt zu diesem die Bestimmung dreiseitig hinzu. Die Merkmale des Begriffes sind bei solcher Exposition jedoch stets allesammt ausgedrückt, nur mehr versteckt; sie liegen nämlich in dem zunächst höhern Begriffe enthalten.

Wenn die Gegenstände, die unter einen Begriff gestellt sind, nicht mehr nach Begriffen in Klassen getheilt werden, dann ist der Begriff der niedrigste; seine Gegenstände bilden eine Art (oder Unterart), der Begriff heißt Artbegriff, die Gegen-

stände heißen gleichartig. Wenn mehrere Arten zusammen unter einen höhern Begriff gestellt werden, so ist dieser ein Gattungsbegriff, die Klassen oder Arten bilden die Gattung; und wenn mehrere Gattungsbegriffe unter einen höhern Begriff gestellt werden, so ist dieser ein Geschlechtsbegriff; die Gattungen bilden das Geschlecht, mehrere Geschlechter die Familie. — Man sieht leicht, daß nach der Verschiedenheit des Anfangspunktes der Unterordnung, so wie des Zweckes des Unterordnenden, der Umfang der Art-, Gattungs- und Geschlechtsbegriffe sehr verschieden sein könne, daß eben so mehrere Zwischenstufen gemacht, wie auch höhere Begriffe gebildet werden können. Es sollte hier nur im Grundrisse der Gang bezeichnet werden, den der Geist im Bilden von neuen Begriffen nimmt, wenn er schon mehrere Begriffe gebildet hat, und dafür ist die Angabe der drei gewöhnlich unterschiedenen Stufen der Begriffe zureichend.

Wenn in jener Weise aus gegebenen Begriffen neue gebildet werden, so kann dabei die Erfahrung bestimmend und leitend sein, so daß nur solche Merkmale in den Begriff kommen, welche die Erfahrung an den Dingen noch vorweiset, und so lange heißen und sind dann die Begriffe noch real; es kann aber auch der Geist willkührlich den Dingen Merkmale aufdrücken, die nicht mehr an ihnen vorfindlich sind, und dann entstehen die sogenannten Verstandes-Dichtungen. So kann der Mensch den Begriff, oder das Merkmal des Redenden mit dem Begriffe vom Hunde verbinden und sich redende Hunde erdenken; kann so alle, oder viele Thiere als redende Wesen denken, und im letztern Falle redende und nicht-redende Thiere als zwei Klassen unterscheiden. So dichteten sich die alten Physiker ihren horror vacui, und so streiten noch sehr oft die Menschen über Dinge hin und her, welche nur das Produkt und das fingirte Objekt der Verstandes-Dichtungen sind. Solche Verstandes-Dichtungen entstehen aber auch nur durch solche willkührliche Verbindung von mehreren Begriffen zu einem Begriffe, nicht aber durch Auslassung von Merkmalen; diese Auslassung von Merkmalen aus realen Begriffen führt vielmehr immer zu höhern Begriffen, die nur für denjenigen Verstandes-Dichtungen heißen könnten, welcher etwa glaubte, daß es Dinge in der Natur gebe, welche bloß dasjenige wären, was in diesen höhern Begriffen bezeichnet vorliegt, und nicht immer mit einer unzähligen Menge von Individualitäten existirten. Jenes Hinzufügen von Merk-

malen ist nur bedingt durch die Vermeidung von Widersprüchen, und kann unter dieser Bedingung bis zu einem unabsehbar entfernt liegenden Punkte fortgesetzt werden; das Ausscheiden von Merkmalen hat sein Ziel, weil in jedem Begriffe nur eine beschränkte, gewöhnlich sehr geringe Anzahl von Merkmalen enthalten ist, mit deren völliger Aufhebung die Dinge für uns ebenfalls ganz aufgehoben, oder = 0 werden. Es gibt ein höchstes Geschlecht der Dinge, nicht aber eine absolut niedrigste Art derselben. (Das höchste Geschlecht ist der Umfang des Begriffes vom Etwas). Dieses müssen diejenigen nicht umsichtig erwogen haben, welche aus dem gewöhnlichen Begriffe von Gott alle Merkmale ausstrichen, um eine absolute Null zu erübrigen, an welcher sie noch etwas sehr Wichtiges zu haben glaubten, während sie nur noch viel weniger, als ein Luftgebilde haben konnten.

Es gibt keinen niedrigsten Artbegriff, hieß es; aber gibt es denn nicht Einzelbegriffe, unter welche der Begriff mit seiner Sphäre nicht mehr herabsteigen kann? — Einzelbegriffe (notiones singulares) gibt es allerdings, und wenn man will, so kann man diese als die niedrigsten Begriffe bezeichnen; dies sind jene Begriffe, denen nur ein Gegenstand in der Wirklichkeit entspricht, und zwar so, daß man dieses entweder zugleich weiß und denkt, oder auch es nicht weiß und denkt. Allein der Begriff von Dingen ist nur die Denkbarkeit der Dinge selbst, ganz abgesehen davon, ob es viele solche Dinge gebe, als woran ich denke, oder wenige, oder eins, oder endlich gar keins, so daß es vielleicht sogar realiter unmöglich wäre. Und dann ist klar, daß die sogenannten Einzelbegriffe, auf die ideale Möglichkeit gesehen, sehr wohl viele Dinge zugleich begreifen können, also immer noch in einem sehr guten Sinne des Wortes Allgemeinheit haben. Die Einzelbegriffe sind aber nicht zu verwechseln mit den individuellen Vorstellungen (Anschauungen); und sie sind hievon so verschieden, als der Begriff überhaupt nach §. 133. von der Vorstellung verschieden ist. In ihm liegt nichts Anschauliches; in ihr nur Anschauliches und Angeschautes vor.

Von einem Dinge kann ich mir seinen Begriff bilden, theils durch Abstraktion, theils durch Kombination gewisser Bestimmungen desselben mit bekannten Prädikaten, und kann sogar mehrere Begriffe von dem Dinge bilden, je nach der Verschiedenheit des Zweckes, welchen ich bei seiner Bildung verfolge, und habe doch

immer noch etwas ganz Anderes, als die Anschauung des Dinges und immer noch eine allgemeine Vorstellung, wenn nur auf die Denkbarkeit der Sache, also die ideale Möglichkeit, gesehen wird. So z. B. kann ich unsere Erde unter einen und sogar unter mehrere verschiedene Begriffe stellen, welchen sie allein in der Wirklichkeit entspräche; kann sie denken als einen Weltkörper, in kugelförmiger Gestalt, von dieser gemessenen Größe und kann noch mehrere sie auszeichnende Merkmale beifügen, welche für sich noch Allgemeinheit haben; — so kann ich in den Begriff auch, je nach der Verschiedenheit des Zweckes bald mehr absolute, das Ding für sich darstellende, bald mehr relative, die Relation des Dinges zu andern Dingen darstellende, Merkmale aufnehmen, und habe alsdann immer noch etwas ganz Anderes, als wenn ich eine Anschauung desselben, etwa der Erde erwerbe, wie ich dieses vermittelst der Einbildungskraft vermag. Jener Begriff könnte denkbarer Weise vielen Objekten zukommen, diese Anschauung könnte nur auf das Individuum gehen, was ich wirklich anschaute.

Die Thätigkeiten, welche bei der Bildung der höhern, und der hier bezeichneten niedern Begriffe vorkommen, sind analog den Thätigkeiten, wodurch die ersten Begriffe entstehen; nämlich:

a) Vergleichung und Unterscheidung, aber höhere, als welche bei der Bildung der ersten Begriffe vorkommen; bei diesen wird die Aufmerksamkeit auf die Theile der Gegenstände gerichtet, wenn sie in der Anschauung vorkommen; dort aber werden die Dinge nach den Begriffen, den allgemeinen Merkmalen, verglichen und unterschieden.

b) Abstraktion und Reflexion, welche bei der Bildung der ersten Begriffe ein Wegsehen, ein Abwenden der Sinnlichkeit, von den Abweichungen unter den Dingen, und ein gesteigertes Hinsehen (Reflektiren) auf ihre gleichen und einerleien Theile sind; bei der Bildung der neuen, nach dem Maaßstabe jener gebildeten, Begriffe aber eine Tilgung eines Theiles des Begriffes und eine bestimmtere Reflexion auf die übrigen Merkmale desselben. — Die niedern Funktionen kann man indessen mit diesen höhern sehr wohl demselben höhern Vermögen, dem Verstande beilegen, weil sie alle für seine Zwecke Statt haben, und über die Thätigkeit des Sinnes und

der Einbildungskraft, als anschauender Vermögen, hinausliegen.

c) Die Zusammenfassung oder Synthesis der Merkmale zur Einheit des Begriffes; ohne diese Synthesis stehen die Merkmale als eben so viele Einheiten und einzelne Begriffe da. Diese Synthesis kommt indessen ohne unsere Mühe und Absicht leicht zu Stande, oft nur gar zu früh.

Anm. 1. Welche Methode ist in der Mittheilung der Begriffe am meisten zu empfehlen, diejenige, wobei man die höhern Begriffe zuerst mittheilt, und herabsteigt zu den niedern, oder die andere, welche von den niedern Begriffen zu den höhern übergeht? — Verwandtschaft dieser Methoden der Mittheilung und der synthetischen und analytischen Methode der Beweisführung.

Anm. 2. Warum ist keine strenge Klassifikation der Begriffe, keine Tabellarisirung derselben nach einem Gesichtspunkte möglich? — Kreuzende Begriffe.

Anm. 3. Nach welchen Gesichtspunkten lassen sich die Begriffe noch weiter eintheilen? Warum wird solche weitere Eintheilung zweckmäßiger in die Logik verwiesen, als in der Psychologie behandelt?

§. 135.

Verhältniß der Begriffe zum Urtheile und Schlusse. Verschiedene Entstehung der Urtheile und Schlüsse.

Unsere Urtheile, diese gewisse Art der Denkakte, erscheinen im Bewußtsein meistentheils als Bestimmungen der Gegenstände durch Begriffe, und so scheinen dann die Urtheile aus den Begriffen hervorzugehen. Dagegen aber muß es doch auffallen, daß schon der erste Denkakt: Das ist, die Form des Urtheils hat, und der ganze Begriff des Seins nur eine Abstraktion des Verstandes aus dem Denkakte heißen und sein kann; dieses scheint also zu verrathen, daß vielmehr alle Bildung der Begriffe wohl nur aus Urtheilen hervorgehe und in ihm liege; und es ist bei genauer Selbstbeobachtung auch wohl mehr als wahrscheinlich, daß die Begriffe wirklich aus Urtheilen hervorgehen, und darauf durch sie in andern Urtheilen Bestimmungen der Dinge Statt haben, wodurch dann wieder andere Begriffe vermittelt werden. Es verhielten sich dann die Begriffe zu den Urtheilen, wie die

Vorstellungen zu den Anschauungen; denn die Vorstellungen liegen nur, und wir finden sie nur in den Anschauungen, wovon sie Elemente, und zwar die vorzüglichsten Elemente sind.

Alles Denken als die Bestimmung eines Vorgestellten durch ein Anderes, eine individuelle oder allgemeine Vorstellung, kommt in uns nur in der Form der Urtheile vor; dies ist das, jenes . . .; dies ist nicht das . . .; A ist B, A ist nicht B, ist die gemeinsame Form, worin die Denkthätigkeiten erscheinen, und diese Form ist die Form dessen, was die Sprache Urtheilen heißt. Es wird in ihm der Inhalt einer Vorstellung B dem Gegenstande A zugetheilt oder ertheilt, d. h. es wird geurtheilt *). Diese Thätigkeiten setzt die Seele zum Theile rein aus sich, und darin liegen dann die reinen Verstandesbegriffe und zugleich ihre Beziehung auf die Erscheinungen; nur in ihnen können wir diese Begriffe auffassen und dann in der Abstraktion festhalten; zum Theile aber setzt die Seele Bestimmungen, deren Inhalt sie aus den Erscheinungen nimmt. So urtheilt der Mensch, das Ding ist Thier, wenn er anfangs die Thiere bezeichnet, wobei das Wort Thier noch individuelle Bedeutung hat; jenes ist auch Thier u. s. w., ohne daß die Kopula ist so deutlich hervorträte, wie sie im Ausdrucke des Urtheils, im Satze nämlich, erscheint. Aus solchen Bezeichnungen und Urtheilen entsteht dann vermittelst einer Abstraktion der Begriff vom Thiere, als allgemeine Vorstellung von gewissen Dingen. Auffallender ist die Bildung der Begriffe aus Urtheilen, wenn Subjekt und Prädikat schon durch allgemeine Vorstellungen (Begriffe) gedacht sind. Aus dem Urtheile: Die Menschen sind moralisch schwach, bilden wir durch Verbindung des Subjekts- und Prädikatsbegriffes den Begriff von moralisch-schwachen Menschen.

Wenn nun aber die Begriffe so aus Urtheilen und in Urtheilen entstehen, und für sich selten oder nie zum Bewußtsein kommen, und auch nicht Denkthätigkeiten oder Denkakte heißen können: so können sie doch für sich betrachtet werden und dann Gedanken heißen, weil das Wort Gedanke nun einmal im Sprachgebrauche diese weitere Bedeutung hat. Sind die Begriffe

*) Das Wort Urtheilen bedeutet ursprünglich soviel als Ertheilen; die Sylben Ur und Er sind auch in Urlaub und Erlaub, wie in vielen andern Wörtern gleichbedeutend.

so vermittelst der Urtheile entstanden, so können doch auch wieder aus ihnen Urtheile gebildet werden, indem die einmal gebildeten allgemeinen Vorstellungen des Verstandes diesem für die Zukunft zum Gebrauche vorliegen. Ihre Beziehung auf Gegenstände, welche eine positive und negative sein kann, ist stets ein neues Urtheil, wodurch dann nicht selten unsere Erkenntniß der Dinge über den Begriff hinaus erweitert wird, unter welchem sie an sich stehen. So werden uns die Beschaffenheiten der gedachten Dinge bekannt, wenn wir dieselben im Urtheile unter allgemeine Vorstellungen bringen. Sie werden uns bekannt, indem sie uns nicht mehr fremd bleiben, sondern mit etwas Anderem zusammengestellt werden, was schon von uns bemerkt wurde. Offenbar aber ist das Bekanntwerden der Dinge dann bei der Beziehung der empirischen Begriffe auf sie im Grunde nicht so erheblich, als es beim ersten Anblicke scheint; dient mehr dazu, daß wir die Dinge in Fächer und Klassen verweisen, als über sie und ihre Wesenheit tieferen Aufschluß bekommen. *Die Anschauung macht die Dinge bekannt, der Begriff ordnet sie in Fächer.*

Weil in dem gewöhnlichen Urtheile ein Etwas in die Sphäre eines Begriffes versetzt wird, und der Begriff, falls er sich auch im Denkakte des Urtheilens erst bildet, doch als Element des Urtheils erscheint: so kann nach angestellter Zerlegung der Urtheile die *Logik*, als *Denklehre* in Ansehung der Formen und Gesetze des Denkens, die Begriffe für sich als die Elemente allen Denkens betrachten, und sogar sehr zweckmäßig zu allererst betrachten, wenn sie nur die Begriffe als etwas Gegebenes und Fertiges behandelt, ohne auf ihre, der empirischen Psychologie angehörige, Entstehung sich weiter einzulassen. Sie hat alsdann die Arten der Begriffe, ihr Verhältniß zu einander und dergleichen, und eben so die Urtheile zu behandeln, so daß wir von diesem Standpunkte aus die Lehre über die Begriffe vom Boden der Psychologie in die Logik verweisen können. Doch wollen wir die vorzüglichsten *in der Weise der Entstehung* begründeten Verschiedenheiten der Urtheile kurz berühren, wodurch das Verhältniß der Begriffe zu den Urtheilen und Schlüssen noch weiter ins Licht gesetzt wird.

§. 136.

Fortsetzung.

Unsere Urtheile entstehen gemeiniglich durch Beziehungen von solchen Begriffen auf die vorgestellten Dinge, welche wir aus den Anschauungen anderer Dinge allmälig abgezogen haben; wir geben ihnen dann Bestimmungen, die in ihrem Begriffe nicht liegen, und erweitern so unser Denken über den Gegenstand und seinen Begriff hinaus; die so entstehenden Urtheile sind *synthetisch*, z. B. das Urtheil: *Die Erde bewegt sich um ihre Axe*; so auch das Urtheil: *Alle Körper sind schwer*. Nicht selten aber bestimmen wir noch die Dinge durch die Prädikate, oder auch Merkmale, welche schon, entweder mehr offenbar oder versteckt, im Begriffe des Dinges liegen, welche also nothwendig auch gedacht werden, wenn die Dinge gedacht oder unter ihren Begriff gestellt werden; die so entstehenden Urtheile sind die *analytischen*, z. B.: *Die Körper sind ausgedehnt; jeder Raumtheil hat drei Richtungen der Ausdehnung; die Kugel ist rund*, u. s. w. Solche Urtheile haben für uns wenig Werth, und dienen deßhalb auch mehr zur Anknüpfung der Gedanken zur Aufklärung, wie Entwickelung derselben und zur Erweiterung. Daß sie gebildet werden, dazu gehört nur der Begriff selbst und ein Aufmerksamwerden auf seinen Inhalt; sie sind uns dann nothwendig, und können auch Urtheile a priori heißen, obwohl die Begriffe, aus welchen das Urtheil gebildet wird, nicht immer, sogar in den seltensten Fällen a priori sind. Zu den synthetischen Urtheilen gehören alle Erfahrungsurtheile, somit alle diejenigen, welche allein in aller Naturwissenschaft vorkommen können; es bleibt bei solchen Urtheilen möglich, anders zu *denken*, bei den analytischen nicht; jene können sich in Erfahrungswissenschaften ihre Allgemeinheit nur unvollkommen erwerben (oft wird sie erschlichen), diese haben immer Allgemeinheit. Die *analytischen* Urtheile haben ihren Namen von der sie hervorbringenden, oder doch veranlassenden, Auflösung (Analysis) des Subjektsbegriffes; die *synthetischen* haben ihren Namen von der ihnen zum Grunde liegenden, aber noch nicht im Begriffe vollzogenen, *Synthesis*, oder Verbindung von Begriffen und Merkmalen. Eine eigenthümliche Verbindung der synthetischen und analytischen Form der Urtheile liegt in den mathematischen Sätzen und ihren Beweisen.

Die Urtheile entstehen willkührlich, oder nothwendig; die nothwendigen entstehen entweder mit objektiver oder mit subjektiver Nothwendigkeit. Willkührlich entstehen sie, wenn wir mit Bewußtsein verfahrend, Gegenstände unter Begriffe ordnen, unter welche sie zwar nicht gehören und sich selbst gleichsam nicht stellen, unter welche sie aber um unserer Laune willen, oder gewisser Zwecke willen gestellt werden; so entstehen Gedankenspiele. Willkührlich kann dem Andern ein subjektiv nothwendiges Urtheil erscheinen; denn dieses entsteht, wenn der Verstand von andern Seelenzuständen, von einem Subjektiven, bestürmt oder überrumpelt und so bestimmt wird, über die Gegenstände so zu denken; so denkt der furchtsame Wanderer, daß an jedem Orte sich Diebe und Räuber aufhalten. Objektiv nothwendig könnte man das Denken nennen, wobei durch die Beschaffenheit der Dinge, das Objektive also, die Statt habende Beziehung des Begriffes auf Gegenstände bestimmt würde. Dann aber sieht man leicht das Unbestimmte und Schwankende, welches in solcher Erklärung liegt, und nothwendig liegen muß, so lange das Denken eine Sache der Subjekte, d. h. eine Thätigkeit bleibt, welche sich in den denkenden Wesen auf das Objekt bezieht und immer in etwa durch das Subjekt bestimmt bleibt. Subjektiv bleibt in doppelter Rücksicht alles Denken, so lange es Sache der Subjekte bleibt, oder so lange das Denken nicht bloß Sache des Objektes wird, worüber gedacht wird, d. h. wir nicht die Objekte als Subjekte selbst sind; — und Gott wolle uns behüten, daß wir Subjekte nicht pure Objekte und lauter Objektivgeister werden! — so lange also Subjekte nothwendig subjektiv denken, so lange gibt es keine absolut objektiv nothwendigen Denkakte und Urtheile; und genauer betrachtet, möchte wohl kein Denkakt auch nur bloß ein objektiv nothwendiger heißen können, als etwa derjenige, in welchem das Objekt und seine Beschaffenheit für den Verstand den nöthigenden Grund enthalten hätten, so darüber zu denken, wie er darüber dachte; aber auch selbst dann muß ein Theil des Grundes in der Wirkungsweise und Einrichtung des Verstandes gesucht werden.

Die Urtheile entstehen ferner entweder so, daß die Beziehung eines Begriffes auf den Gegenstand und die Bestimmung desselben durch den Begriff unmittelbar geschieht, oder so, daß sie durch einen andern, dritten Begriff vermittelt wird. Wir urtheilen in der Form **A** ist **B**, und unmittelbar, oder in

der Form A ist b, b ist B, und (also mittelbar) A ist dann B. Entweder urtheile ich: Cajus ist sterblich, — ein unmittelbares Urtheil, — oder mittelbar: Cajus ist ein Mensch, die Menschen sind sterblich, und deßhalb: Cajus ist sterblich. Diese mittelbaren Urtheile sind Schlüsse. Jeder Schlußsatz kann als ein mittelbares Urtheil angesehen werden, als ein Urtheil angesehen werden, welches durch Vermittelung eines dritten, vierten Begriffes u. s. w., zu Stande kam, und dann ist schon hieraus offenbar, daß die Schlüsse als vermittelte Urtheile mehr und minder vermitttelt werden und sein können. So gibt es dann die am wenigsten vermittelten Schlüsse, welche unmittelbare Schlüsse heißen, und mittelbare, von denen die letztern wieder in vielen Graden mittelbar sein können. Unmittelbar nennt man darnach die Schlüsse, welche nur ein Urtheil voraussetzen, mittelbar nennt man sie, wenn sie zwei, oder mehrere Urtheile voraussetzen. Aus dem Urtheile: Alle Menschen sind vor dem ursprünglichen Rechtsgesetze als gleich zu betrachten, folgt unmittelbar, daß einige Menschen vor jenem Gesetze sich gleichstehen, und die beiden Urtheile an einander gereiht, bilden einen unmittelbaren Schluß. Es hat zwar Einigen so scheinen wollen, als wenn jeder Schlußsatz, als mittelbares Urtheil betrachtet, zwei Urtheile mindestens erfordere als seine Prämissen; allein alsdann hatte man ohne Zweifel ein Denkgesetz, wornach gedacht wird, verwechselt mit einem obersten Urtheile, woraus nach Denkgesetzen ein anderes Urtheil vermittelst eines gegebenen Urtheils gebildet wird.

§. 157.

Fortsetzung der Lehre über die Bildung von Schlüssen als mittelbaren Urtheilen.

Um diese Entstehung der Schlüsse, im Besondern der unmittelbaren Schlüsse vollkommner vorzulegen, sehen wir uns genöthigt, auf einen Augenblick in die Logik, als die Lehre von den Formen und Gesetzen des Denkens einzugreifen. — Unser Denken erfolgt nach Lehre der Erfahrung und der Logik in gewissen Weisen der Trennung oder Auseinanderhaltung und Verbindung der Begriffe und Bestandtheile des Denkens überhaupt, und diese Weisen sind bestimmt durch die Natur des denkenden Vermögens (Subjektes) und, noch näher bezeichnet, durch die Gesetze

des Denkens, welche in dieser Natur selbst gegründet sind und Nothwendigkeit haben; die sogenannten Denkgesetze, welche die Logiker auf folgende vier Grunddenkgesetze, vorzugsweise Denkgesetze genannt, reduziren:

a) Das Denkgesetz der Einerleiheit, principium identitatis. Sein Ausdruck ist: Jedem Subjekte kommt das Prädikat zu, welches im Subjektsbegriffe liegt (sei es mehr offenbar, oder mehr versteckt); oder: Jeder Bestandtheil eines Begriffes wird dem Gegenstande nothwendig beigelegt, welchem der ganze Begriff zukommt; A ist A.

b) Das Denkgesetz vom Widerspruch, principium contradictionis. Man drückt es so aus: Widersprechende Begriffe (Bestimmungen) können nicht mit einander zu einer Totalvorstellung, einem Begriffe verbunden werden; oder auch: Keinem Subjekte kann das Prädikat zukommen, was mit dem Subjektsbegriffe in Widerspruch steht, oder endlich: Von widersprechenden Prädikaten, mögen sie kontradiktorisch oder konträr entgegengesetzt sein, kann dem Gegenstande nur eins beigelegt werden; A ist nicht = A.

c) Das Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten, principium exclusi medii sive tertii. Es liegt in folgender Formel bezeichnet: Von je zweien, aber kontradiktorisch entgegengesetzten, Prädikaten, kommt jedem, — nach der Rücksicht denkbaren, — Subjekte nothwendig eins zu; oder es gibt kein Mittelding zwischen Sein und nicht-Sein, zwischen so-Sein und nicht-so-Sein; A ist entweder B oder nicht = B.

d) Das Denkgesetz vom zureichenden Grunde, principium rationis sufficientis. Es heißt: Alles, was ist, (rücksichtlich, was geschieht,) hat seinen Grund, (rücksichtlich, seine Ursache); oder: Nichts kann sein und als seiend gedacht, weil nicht als real möglich gedacht werden, wenn nicht gedacht wird, es habe einen Grund. Wenn A ist, gibt es auch einen Grund a in A, oder B außer A, wodurch A sein kann. —

Man sieht bald, daß die Ausdrücke für die Denkgesetze sehr verschieden sein können, weil sie zusammen innere Handlungsweisen bezeichnen, worauf wegen ihrer äußern und zufälligen Verschiedenheiten bald dieser, bald jener Ausdruck mehr passet. Doch aber will es uns scheinen, als wenn man in unsern Tagen zuweilen unnöthiger Weise sich um Reformationen dieser Ausdrücke bemüht habe, und daß man überdies bei solcher unnöthigen Neuerung sogar den Geist der Denkgesetze oder sie selbst verkannt, mindestens in ein dichtes Dunkel gehüllet, und die Lehre über sie verwirrt habe. Die größte Nachlässigkeit und Unrichtigkeit hat sich darin unstreitig Krug zu Schulden lassen kommen. Derselbe unterscheidet *) mehrere sonst sogenannte Denkgesetze unter dem viel weniger passenden Ausdrucke der Grundsätze des Denkens, und stellt nun die physisch-nothwendig zu befolgenden Denkgesetze in der Form der Imperativen auf. Zuerst stellt er einen Grundsatz der durchgängigen Gleichheit der Dinge mit sich selbst auf, principium identitatis absolutae, wornach A = A sein soll; dann einen Grundsatz der Setzung, principium positionis s. theseos, und drückt ihn so aus: Setze im Denken nichts Widersprechendes, sondern nur Gleiches. Der letzte Theil dieses Grundsatzes ist aber einerlei mit dem ersten Grundsatze, wenn das Wörtchen nur nicht urgirt wird; aber der Ausdruck: setze (nur) Gleiches ist schlechter, als der andere A = A; urgirt man die ausschließende Bedeutung des Wörtchen nur, so ist der zweite Theil des zweiten Grundsatzes vollkommen identisch mit dem ersten Theile desselben Grundsatzes; denn was für ein Unterschied herrscht wohl in den Gedanken: Setze nichts Widersprechendes, und: Setze nur Gleiches, d. h. nach Krug: Einstimmiges? Doch es können zufolge der Note ad §. 119. die beiden Glieder des zweiten Grundsatzes nicht identisch sein; sondern es soll hiernach der zweite Grundsatz sowohl das Gesetz vom Widerspruche, als das von der Einerleiheit darin liegen, als wenn diese ganz und gar verschiedenen Denkgesetze zu einem Denkgesetze verschmolzen werden sollten. — Vielleicht geschah diese Zusammenfassung und Verschmelzung der verschiedenen Denkgesetze, als bloßer Verschiedenheiten im Ausdrucke, oder

*) Vergl. Handb. der Philos. Bd. I. §. 118—122.

der Denkweise, oder als was? um nicht mit der Auffindung und Aufstellung von fünf oder gar sechs Denkgesetzen zu viel Aufsehen zu machen.

Nun folgt §. 120. ein dritter Grundsatz, der der Entgegensetzung, welcher so ausgedrückt wird: Unter entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges setze nur eine, und ist diese gesetzt, so hebe die andere auf, oder: so setze die andere nicht mehr. Wenn man nun bedenkt, daß dieses dem gewöhnlichen Ausdrucke gemäß und weit passender so lauten würde: Unter entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges kann nur eine gesetzt werden, und ist eine gesetzt, so muß die andere ausgeschlossen werden; und überdies bedenkt, daß Entgegengesetzt und (konträr, wie kontradiktorisch) Widersprechend bei den Logikern und bei Krug Eins und dasselbe sind; dann sieht man, daß der zweite Theil dieses Grundsatzes wieder ganz und gar nicht verschieden sei von dem ersten Theile, als nur durch die Verschiedenheit der Worte; und daß gar kein Grund vorliege, sich auch nicht errathen lasse, warum dieser dritte Grundsatz, der Grundsatz der Entgegensetzung, noch nach und neben dem Grundsatze der Setzung aufgeführt werde, nach welchem widerstreitende (entgegengesetzte) Bestimmungen oder Merkmale nicht gesetzt werden sollen, oder wie die Alten gesagt haben würden, nicht gesetzt werden können. Wir sehen gar keinen Unterschied zwischen dem zweiten und dritten Grundsatze.

In der Note zu §. 120. wird nun beiläufig von dem Denkgesetze des ausgeschlossenen Dritten Notiz genommen, und ausdrücklich bemerkt, es dürfe mit dem Grundsatze der Entgegensetzung nicht verwechselt werden; muß man es nun nicht merkwürdig finden, daß des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten zwar in einer Note, — gleichsam als einer historischen Merkwürdigkeit, — Erwähnung geschieht, es selbst aber in der Aufstellung aller Denkgesetze übergangen wird, obgleich es von den andern verschieden sein soll? Wir vermuthen wieder, es unterblieb die Aufstellung eines andern Grundsatzes, um nicht mit sechs Denkgesetzen aufzutreten. Auch ist nicht abzusehen, warum man gewarnt wird, man solle das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten nicht mit dem Grundsatze der Entgegensetzung (des Widerspruches) verwechseln; — denn diese beiden Denkgesetze haben grade nichts mit einander gemein; das eine bestimmt, man

(müsse) solle setzen, nämlich: eine Bestimmung von zweien, und zwar kontradiktorisch entgegengesetzten; das andere bestimmt, man (könne) solle nicht setzen, nämlich nicht: Das Gegentheil, das konträre oder kontradiktorische dessen, was man gesetzt habe. Uebrigens liegt die Verschiedenheit nicht da, wo Krug sie sucht, wenn er sagt*): Der Grundsatz der Entgegensetzung »beziehe sich nur auf die »logische Bestimmung überhaupt, die beliebig fort»gesetzt oder abgebrochen werden könne;« das Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten auf die allseitige Bestimmung, welche also nothwendig fortgesetzt werden müßte (und doch nicht geschlossen werden könnte). Denn beim Denken nach dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten bin ich durch nichts genöthigt, und kann, ohne mit meiner Natur in Widerspruch zu treten, d. h. zu Unmöglichkeiten genöthigt zu sein, auch nie genöthigt werden, den Gegenstand allseitig zu bestimmen; auch hier kann ich abbrechen, wo es mir beliebt; kann denken: A ist B oder nicht B, A ist C oder nicht C, und hiemit abbrechen. Wenn der Gegenstand als nach allen, bei ihm möglichen, Rücksichten zu bestimmen gegeben wird, muß ich freilich von allen einzelnen Prädikaten urtheilen, daß sie ihm zukommen, oder nicht; aber die allseitige Bestimmung ist nie gefordert. —

Viel ersprießlicher hätte es uns geschienen, auf den Unterschied der Grundsätze der Setzung und der Entgegensetzung aufmerksam zu machen; denn allem Anscheine und unserer Ueberzeugung nach kommt unter diesen entgegengesetzten Ueberschriften dieselbe Sache vor. — Allein weil Krug vor einer Verwechselung des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten (A ist entweder B oder nicht) mit dem Grundsatze der Entgegensetzung warnt, so wären wir wohl geneigt, zu vermuthen, daß der Ausdruck des Grundsatzes der Entgegensetzung so verstanden sein solle: Unter entgegengesetzten, — hier dürfte nur an kontradiktorische Entgegensetzung gedacht werden, — Bestimmungen setze eine, aber auch nur eine, — hier dürfte auch an konträre Entgegensetzung gedacht werden, — und hebe die andere auf; dieses wäre eine prägnante Konstruktion, wodurch aber das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten eingeschlossen würde in den Grundsatz der Entgegensetzung; und weil dieser Grundsatz mit dem Grundsatze

*) l. c. §. 120. Anm.

der Setzung bei Krug einerlei ist, so wären die drei Denkgesetze des Verstandes, statt zu fünfen angewachsen zu sein, auf eins reduzirt. Wie Krug sich in dem Wirrwarr zurecht findet, vermögen wir nicht zu errathen, um so weniger, wenn wir auf die Klarheit Rücksicht nehmen, womit er sich sonst auszudrücken pflegt. (Wir fanden fast überall die Denkgesetze unrichtig oder doch verworren ausgedrückt, und hielten es daher für gut, um nicht selbst mißverstanden zu werden, diese kritische Parenthese einzuschalten, zugleich um nebenbei bemerklich zu machen, zu welchen außerordentlichen Verwirrungen die Sucht führen kann, an die Stelle passender, aber alter schulgerechter, Formeln und Ausdrücke neue zu substituiren, und überall zu reformiren. —)

Nach diesen Denkgesetzen nun, und zwar nach den drei zuerst genannten vorzüglich, hat die Bildung neuer Urtheile aus andern Urtheilen, hat die Bildung von Schlüssen Statt. Nach dem Denkgesetze der Einerleiheit gilt von den Einzelnen, was von Allen gilt, weil die Einzelnen ein Theil der Allen sind, und beim Denken an Alle implicite an die Einzelnen mitgedacht wird. (Daß die Herleitung von Urtheilen aus Urtheilen einem Gesetze folge, wenn die Herleitung in dieser Form als eine nothwendige sich ankündigt, ist selbst nothwendig, weil ich sonst ja nicht grade aus den Urtheilen gefolgert haben müßte, auch anderswoher gefolgert, selbst gedichtet haben könnte, während ich mich zu einer gewissen Weise der Folgerung genöthigt finde). Es hat daher in vielen Fällen, vornämlich in den Umkehrungs-, Kontrapositions-, Modalitäts- und Unterordnungsschlüssen (Gleichheitsschlüsse gibt es nicht) der Logiker, eine unmittelbare Herleitung eines Urtheils aus einem andern Urtheile Statt, und diese Herleitung ergibt sich aus einem bloßen Verstehen des einen Urtheils und einem Denken nach den Denkgesetzen von Identität, der Kontradiktion und vom ausgeschlossenen Dritten. So wie nach diesen Denkgesetzen aus einem Urtheile ein anderes durch Schließen hergeleitet werden kann, so wird auch nach denselben Denkgesetzen des Verstandes aus mehreren Urtheilen ein anderes durch Schluß hergeleitet, so daß schon der Schlußgedanke versteckt in den Prämissen enthalten ist. Das Urtheil: Die Menschen sind sterblich, hat man nur zu verstehen, und durch ein anderes Urtheil aufmerksam zu werden, daß Cajus zu den Menschen gehöre, so ist in jenem Urtheile über den Cajus auch gedacht, daß er sterblich sei. Alle Schlüsse

also als Folgerungen aus gegebenen Urtheilen betrachtet, sind als innerlich sich gleichstehende Denkakte und als gleichartig anzusehen, dürfen daher auch nicht verschiedenen Seelenvermögen beigelegt werden, sondern gehören alle zusammen dem Verstande an.

Es war daher sehr kurzsichtig, wenn man die unmittelbaren Schlüsse dem Verstande beilegte, die mittelbaren aber der Vernunft, so daß es noch jetzt sehr gewöhnlich geblieben ist, die unmittelbaren Schlüsse als Verstandesschlüsse, die mittelbaren Schlüsse als Vernunftschlüsse zu bezeichnen. Aller Unterschied ist nur ein äußerer, und die Unterscheidung der Verstandesschlüsse und Vernunftschlüsse nicht allein ungegründet, sondern bei der so wichtigen Begriffsbestimmung von Verstand und Vernunft noch gar störend. — Wenn aber auch nicht so kurzsichtig, so war es doch nach dem Gesagten nicht minder unrichtig, wenn Andere alles Schließen als Funktion der Vernunft bezeichnen wollten, nachdem sie die Einerleiheit des Gedankenganges bei allem Schließen aus Prämissen erkannt hatten. Von dieser Seite könnte man uns vielleicht einwenden, es habe doch zwischen den Prämissen und dem Schlußsatze das Verhältniß von Grund und Folge Statt, und ein Denken nach dem Satze von Grunde sei ein Denken der Vernunft, also auch der Schluß ein Werk der Vernunft; und so hat man auch wirklich behauptet. Allein, obwohl wir auch zu denen gehören, welche das Denken nach dem Satze vom Grunde der Vernunft beilegen (sieh' unten), und obwohl wir zugeben, daß zwischen den Prämissen und dem Schlußsatze das Verhältniß von Grund zur Folge Statt habe, so können wir doch der hieraus gezogenen Folgerung nicht beipflichten.

Es kommt nämlich in dieser Sache nicht so sehr darauf an, welches Verhältniß zwischen den Prämissen und dem Schlußsatze Statt habe (es hat eben so sehr das Verhältniß der Einerleiheit Statt), sondern welches Verhältniß als daselbst Statt habend gedacht wird; und dann bezeugt jedem das Bewußtsein, daß gar kein Verhältniß von Grund und Folge gedacht wird, sondern nur ein Enthaltensein des Schlußgedanken in den vorhergeschickten Gedanken, daß daher nur nach den Denkgesetzen des Verstandes geschlossen werde. Auch in jedem analytischen Urtheile hat zwischen dem Subjektsbegriffe und dem bestimmenden Prädikatsbegriffe das Verhältniß von Grund zur Folge Statt; wir verfahren auch gewiß nach zureichendem Grunde

im Denken, wenn wir einem Subjekte des Urtheils ein Prädikat beilegen, was im Begriffe desselben schon liegt; wenn das Quadrat gesetzt wird, so wird nach dem Satze vom Grunde auch gesetzt das Eingeschlossensein der Fläche von vier gleichen Seiten u. s. w. Allein es kommt bei dem analytischen Urtheilen kein Denken, als nur nach dem Satze der Einerleiheit vor, und eben so wenig, als in analytischen Urtheilen wird beim Schließen nach andern Denkgesetzen, als nach denen des Verstandes verfahren. — Auch die Nothwendigkeit (des Gedankens und der Anerkennung) des Schlußsatzes ist nicht eine, aus neuer Thätigkeit der Vernunft sich herschreibende, Nothwendigkeit, sondern entspringt offenbar eben so sehr aus dem nothwendigen Denken des Verstandes beim Schließen, als die Nothwendigkeit, womit das Denken nach dem Gesetze der Identität Statt hat, in analytischen Urtheilen.

Man kann freilich den Schluß auch von einer Seite ansehen, von welcher die Vernunft an ihm Antheil hat, in so fern sie das Vermögen des Denkens eines Grundes ist. Wenn man nämlich den Schluß so entstanden denkt, daß ein Subjekt des Urtheils, z. B. Mond nach dem Begriffe sich bewegend, oder sich nicht bewegend zu bestimmen war, man nicht sogleich wußte, ob man die Bewegung dem Monde zulegen oder absprechen sollte, und nun angewiesen wurde für das Zulegen oder Absprechen einen zureichenden Grund zu suchen: dann konnte freilich diese Weisung nur der Vernunft gegeben werden; nur sie konnte einen Grund suchen und finden. Allein dieses Suchen und Finden ist kein Schließen, sondern enthält nur die Auffindung von Prämissen oder die Veranlassung zu dieser Auffindung, und sobald die Prämissen gefunden sind, erfolgt das (mittelbare) Urtheil als Schlußsatz aus den Prämissen durch analytisches Denken. Eben so könnte man und vielleicht mit noch mehr Recht sagen, bei solcher Konstruktion des Schlusses werde nicht so sehr die Vernunft angewiesen, einen Grund des Zulegens, oder des Absprechens des Prädikates der Bewegung zu suchen, als vielmehr der Verstand angewiesen werde, ein allgemeineres Urtheil zu suchen, wozu sich das in Frage stehende Urtheil wie der Theil zum Ganzen verhielte. — Selbst die Bildung der hypothetischen Schlüsse müssen wir für die Sache des Verstandes halten. In dem Schlusse:

»Wenn es regnet, wird die Erde naß; es regnet nun,
»also wird die Erde naß; oder auch: Nun wird die Erde
»nicht naß, also regnet es auch nicht; —

wird nur nach Denkgesetzen des Verstandes geschlossen. Der Vordersatz enthält den Gedanken, daß das Naßwerden der Erde immer auf das Regnen folge (an ein Bewirktsein der Nässe durch den Regen wird nicht nothwendig gedacht, viel weniger also an ein, nur durch das Regnen mögliches, Naßwerden der Erde); der erste Untersatz gibt die Subsumtion des jetzt eintretenden Falles unter die allgemeine Regel, und nun wird vom Verstande gefolgert. — Der zweite Untersatz führt zum zweiten Schlußsatze durch folgendes Denken des Verstandes:

»Das Regnen ist vom Naßwerden der Erde stets begleitet
»(etwa wie die Ursache von der Wirkung); wenn nun die
»Erde nicht naß wird, dann regnet es auch nicht; — denn
»es muß nothwendig nach dem Gesetze des ausgeschlossenen
»Dritten gedacht werden, entweder daß es regne, oder
»daß es nicht regne; will ich denken, es regne, so muß
»ich nach der Voraussetzung ein Naßwerden der Erde setzen,
»was ich aber jetzt nicht denken kann, weil der entgegengesetzte
»Gedanke im Untersatze schon gesetzt ist; also muß ich nach
»dem Satze des ausgeschlossenen Dritten denken, es regne
»nicht.«

Das eigentlich so zu nennende und von aller Welt so genannte Schließen ist Sache des mittelbar urtheilenden Verstandes; die Vernunft kann Urtheile für den Schluß suchen und liefern (gemeiniglich hat sie diesen Antheil nicht einmal), dem Verstande gehört das Schließen.

Die Begriffe sowohl, als die Urtheile und Schlüsse sind also nur verschiedentliche Formen, welche das Denkvermögen annimmt, welche im Denkprozesse als einem Ganzen ihren Ursprung und ihren Bestand haben, nur in ihm selbst erfaßt werden können. Es kann daher nur noch eine gewaltsame, — so zu sagen, unnatürliche Trennung oder Theilung des Denkprozesses sein, — wenn man die Begriffe als Elemente des Urtheils und Schlusses so betrachtet, als seien aus ihnen diese zusammengesetzt. Gesondert mag die Logik sie behandeln, nur muß sie sich hüten, die Ansicht zu fassen, als wenn aus Begriffen das Denken zusammengesetzt würde, wie die Uhr aus Rädern, Federn und Spindeln ꝛc. Aus der lebendigen Denkkraft entwickelt sich eine Bewe-

gung, in der alles Denken gleich selbstständig auftritt, ohne daß eine chemische Mischung der Begriffe zu Urtheilen und Schlüssen führte.

§. 138.

Zusätze.

Die Lehre von den verschiedenen Formen der Urtheile und Schlüsse, von den Gesetzen, woran das Schließen und Urtheilen in den verschiedenen Formen gebunden ist, muß in die Logik verwiesen werden, nachdem die Entstehung dieser Denkakte von der Psychologie erörtert ist.

Es wurde S. 97. gesagt, die Form der Urtheile sei stets: **A ist B**, oder **A ist nicht B**; darin liegt auch die Erklärung, daß es im Urtheilen nur **eine Kopula**, und somit im Denken (wie im Sprechen beinahe auch) eigentlich nur **ein Verbum** gebe, das Verbum **Sein**. Und was sind auch die übrigen Verba Anderes, als Zusammensetzungen aus Prädikaten und dem Verbum **Sein**? **Lehren, Lieben** u. s. w., sind so viel, und auch nichts mehr, als **lehrend, liebend Sein** u. s. w. Die Prädikate sind empirische Bestimmungen, die Prädikatsbegriffe empirische Begriffe, entstanden, wie alle übrigen. Das Verbum **Sein** gibt ihnen eine Seele und Leben. Es gibt überall im Denken nur **ein** Verbum, wie nur **eine** Zahl. — Ueber die doppelte Betonung und Bedeutung des Wortes **Sein** vergleiche man oben S. 10—11.

Aus unserer bisher vorgelegten Ansicht über das Urtheilen und die Begriffe ersieht man leicht, was wir über die Annahme einer besondern **Urtheilskraft**, als eines dem **Verstande** und der **Vernunft** beigeordneten Vermögens zu halten geneigt seien. Wenn man mit diesen Worten Seelenvermögen bezeichnet, als die Prinzipe für Seelenwirkungen und Seelenzustände, und alsdann **diese** aus innerer Erfahrung kennen lernen und nicht aus der Luft greifen will oder entlehnen vom Hörensagen: so wird man sich genöthigt finden, die Eintheilung der höhern Vermögen in **Verstand, Urtheilskraft** und **Vernunft** aufzugeben. Schon das erste Denken ist ein Urtheilen; die Bildung des Begriffes vom Sein ist mit Beziehung desselben auf die Erscheinung so innig verbunden, daß nur gewaltsame Willkühr sie trennen kann; die Bildung des Begriffes dem Verstande, seine Anwen-

dung der Urtheilskraft beizulegen, ist hier unmöglich; höchstens lassen ein die Begriffe bildender und ein dieselben anwendender Verstand sich unterscheiden; es bleibt jenes auch überall unmöglich in gleicher Weise, wenn auch nicht alle Urtheile dem niedern Denkvermögen angehören sollten, sondern einige der Vernunft. Es gibt auch ein anderes Urtheilen, als was aus dem Denken des Verstandes hervorgeht und darin besteht; und falls man nun eine Urtheilskraft als besonderes Vermögen einführen will, wovon aber der Sprachgebrauch nie Notiz nehmen wird, dann muß dieselbe doch das Vermögen zu urtheilen überhaupt sein. Dann aber könnte von Verstand und Vernunft nur noch als von zwei Zweigen der Urtheilskraft Rede kommen, weil wir doch durch sie auch denken, und allem Sprachgebrauche gemäß mit ihnen und durch sie urtheilen; alsdann würden aber, wie wir später zeigen wollen, auch viele heterogene Akte demselben Vermögen beigelegt, was nach §. 15. nicht zulässig ist. Und zudem würde die Beibehaltung solcher unzweckmäßigen Unterscheidung die psychologische Betrachtung nur mehr verwirren als aufklären; zu viele Gründe, um noch weitere nöthig zu finden, welche das Unzweckmäßige jener Terminologie einzusehen, veranlassen könnten. Das Urtheilen bleibt nach unserer Ansicht ein Denken, welches bald dem Verstande, bald der Vernunft beigelegt werden muß, jenachdem diese beiden Seelenvermögen unterschieden werden müssen, und diese Ansicht hat neben dem Sprachgebrauche die ganze empirische Psychologie für sich.

§. 139.

Vollkommenheiten und Schwächen des Verstandes.

Das auf Veranlassung der Erscheinungen wirkende und auf diese sich beziehende Vermögen des Denkens ist nicht immer und überall gleich ausgebildet und vollkommen. Es bildet sich die Seele als Verstand nur allmälig aus, in dem einen Subjekte erreicht sie eine höhere Vollkommenheit, als im andern, und nimmt bei dem einen diese, bei dem andern jene Richtung. Durch natürliche und glückliche Anlagen sind die meisten Vollkommenheiten bedingt, können aber durch eigene Ausbildung erhöhet, so wie durch diese auch die entgegenstehenden natürlichen Hindernisse der Vollkommenheiten zum Theile gehoben werden. Als

Vollkommenheiten des Verstandes können im Besondern genannt werden der Witz, der Scharfsinn (Scharfblick), die Tiefe (Tiefsinn) und die Allseitigkeit.

Das Wort Witz bezeichnet hier dann ein Seelenvermögen, oder eine besondere Richtung desselben, wie in den Redensarten: Der Mensch hat viel Witz, und dergleichen. Sehr oft bezeichnet dies Wort auch das entsprechende Produkt des Vermögens, wie in den Redensarten: Das ist ein treffender Witz; das war ein schaaler Witz. Als Auszeichnung der Seele ist der Witz das Vermögen, im Ungleichen das Gleiche, im Ungleichartigen das entferntere Gleichartige, im Unähnlichen die entferntere Aehnlichkeit, überhaupt in der Verschiedenheit die verborgene Einerleiheit zu treffen, selbstständig zu finden, — und mit einer gewissen Leichtigkeit. Die Selbstständigkeit und Leichtigkeit müssen als charakteristisch beim Witze angesehen werden, weil unter der Leitung Anderer und langsam wohl jeder Verstand zureicht, in der Verschiedenheit die Einerleiheit zu entdecken, wenn er nicht alle Regsamkeit beim Mangel allen Mutterwitzes verloren hat. Nicht aber ist es als charakteristisch anzusehen, woran man beim Witze (dem Produkte) gemeiniglich auch zu denken pflegt, daß er als Einfall und als ein plötzlich hereinbrechender Strahl erscheine oder als ein Wetterleuchten des Verstandes, wie Mendelssohn sagt, und so in uns ein gewisses angenehme Gefühl des Lachens, des Lächelns verursache, oder doch zum Lachen stimme. Dies ist eine Nebenvorstellung, welche, wie so oft in ähnlichen Fällen, aus der Wirkung des Witzes in besonders beachteten Fällen entsprungen, und dann auf jeden Witz übertragen ist. Der Witz gefällt oft sehr, und die überraschende Gleichstellung des Verschiedensten bewegt bei der Eigenthümlichkeit der Wirkung solchen Kontrastes leicht zum Lachen; allein ein Gedanke kann sehr witzig sein, besonders in der Travestirung des Religiösen viel Witz liegen, ohne im mindesten zum Lachen zu bewegen. Von witzigen Einfällen spricht man im Besondern, und denkt an sie bei dem Worte Witz gemeiniglich wegen einer, in ganz ähnlicher Weise entstandenen, Nebenvorstellung, weil nämlich der Witz, der uns wie ein zufälliger Einfall erscheint, ungesucht und natürlich, auch am meisten zu gefallen pflegt, — und daher mehr beachtet wird. — Scharfer, beißender, gesuchter, treffender, verunglückter, ungekünstelter Witz. — Der scharfe und beißende Witz sind das Salz und das

Mark der Satyre, und diese von jenem kaum noch durch eine scharfe Scheidungslinie zu trennen. — Aberwitz und Wahnwitz. — Wie lassen sich die letztern unterscheiden, und warum ist es unstatthaft, den Wahnwitz eine Krankheit der Urtheilskraft, den Aberwitz eine Krankheit der Vernunft zu nennen? —

Der Witz wird hier als Auszeichnung des Verstandes bezeichnet, weil es offenbar Sache des Verstandes ist, die Dinge nach Einerleiheit zu denken (§. 117.), von dem Verschiedenen an ihnen zu abstrahiren und sie zusammen zu stellen in dem Einerleien. Der witzige Verstand ist dann um so ausgezeichneter, mit je mehr Geschick er die verborgene Aehnlichkeit des Unähnlichsten aufzufinden und zusammenzustellen weiß. Derselbe ist sehr bedingt und begünstigt durch eine lebhafte und reiche Einbildungskraft, welche die Vorstellungen der Dinge nach Aehnlichkeit (§. 70. S. 305.) reproduzirt, besonders nach entfernter Aehnlichkeit im Kontraste (§. 70. S. 307.), woraus sich auch die oft vorkommende Form des Witzes, der Schein und die Wirklichkeit des Einfalls erklären; — die konkreten Vorstellungen der Einbildungskraft sind der gewöhnlichste Stoff des Witzes. Jedes Wortspiel enthält so einen gewissen Witz, der auf Veranlassung der Einerleiheit oder doch des gleichen Anklanges der Sylben entsteht; es werden dabei die verschiedensten Dinge als einerlei Dinge behandelt. — Das Spiel in abstrakten Begriffen regt zu sehr das Nachdenken auf, als daß ein solches leicht witzig würde. — Warum enthält die unvermuthete Aufforderung: man solle einen Witz machen, einen Witz? — Witzig findet gewiß jeder die Sentenz aus Rochefaucault: »Es »verhält sich mit der wahren Liebe, wie mit Geistererscheinungen; jedermann redet davon, aber nur wenige haben sie gesehen.« Rousseau nannte die Erde die große Schildkröte. Warum konnte der Witz nicht gefallen? — Sehr gefällig ist der Witz Shakspeare's im Kaufmann von Venedig. Akt 3. Auft. 2. »Schylok. Sie wissen um die Flucht meiner Tochter. »Solatino. Das ist gewiß; ich kenne wenigstens den Schneider, der die Flügel gemacht hat, mit denen sie davon geflogen »ist.« Eschenburg hat nicht ohne Glück in die Uebersetzung einen zweiten Witz eingewebt, der in dem Anklange der Wörter Flucht, Flügel, geflogen liegt. — Die Flügel übrigens sind hier Manneskleider.

Der Scharfsinn nimmt eine dem Witze grade entgegengesetzte Richtung; er strebt zu entdecken und entdeckt mit Selbst-

ständigkeit, wenn auch nicht immer mit Leichtigkeit, das Verschiedene am Einerleien, das Ungleiche am Gleichen (gleich Scheinenden), das Ungleichartige am Gleichartigen, und stellt nach solcher Entdeckung die Dinge in ihrer Verschiedenheit dar. Er greift daher sehr bald den Charakter der Dinge und ihr Verhältniß zu den andern Dingen auf. Er ist um so ausgezeichneter, mit je mehr Leichtigkeit und Präcision er wirkt, und je mehr die Verschiedenheit verborgen liegt. — Scharfsinnig muß jeder die Bemerkung des Lessing finden: »Auf den ersten Punkt »antworte ich Ihnen, daß es, genau zu reden, keine Entdeckung, »sondern ein Fund ist. Man entdeckt, was man sucht; man »findet, woran man nicht denkt.«

Daß der Scharfsinn eine Auszeichnung des Verstandes sei, ist daraus klar, daß seine Wirksamkeit in einem Vergleichen der Dinge, und in einer Richtung auf die Verschiedenheit und die Entdeckung derselben besteht, die im Denken nach der Verschiedenheit, gemäß also einem Denken des Verstandes (§. 117.), vollendet wird. Der Scharfsinn erfordert offenbar mehr Thätigkeit, die besonders im Vergleichen Statt hat, und steht deßhalb auch über dem Witze; — er ist mehr selbstständig; denn es kann die Einbildungskraft ihm nicht so sehr förderlich sein, weil sie kein besonderes Gesetz hat, wornach sie die Vorstellungen von verschiedenen Dingen reproduzirt, während sie durch das Gesetz der Aehnlichkeit in Verbindung mit dem des Kontrastes dem Witze in der Lieferung des Materials sehr förderlich ist. Die Fülle der Einbildungskraft ist sogar dem Scharfsinne durch die Vorführung ähnlicher Seiten der Dinge eher nachtheilig, als förderlich. — Der Witz gehört mehr der heitern Gemüthsstimmung und dem jugendlichen Alter an; der Scharfsinn mehr dem Ernste und dem bedächtigern, reifern Alter; der Scharfsinn läßt sich aber eben deßhalb, weil er ruhiger wirkt, auch eher und mehr bilden, als der Witz, dadurch, daß man sich immer eines klaren Denkens befleißigt, und auf den Inhalt und Umfang der Begriffe aufmerksam zu sein sich gewöhnt. Wo der Scharfsinn einheimisch ist, da bildet sich auch leicht ein ziemlicher Grad des Witzes, nicht aber umgekehrt. — Warum nimmt der Witz des Scharfsinnigen so leicht die Richtung zur Satyre? — Alle Wissenschaften erfordern zu ihrer Vollendung Scharfsinn, am meisten die philosophischen. Warum? In der neuern Philosophie spielen mehr die Einbildungskraft und der (mitunter ge-

suchte) Witz; in der ältern, auch der aristotelischen und scholastischen herrschten mehr der Scharfsinn und Verstand; in den ältesten herrschte wieder mehr der Witz *).

§. 140.

Fortsetzung über die Auszeichnungen und Schwächen des Verstandes.

Tiefe und Allseitigkeit des Denkvermögens setzen den Scharfsinn voraus, gehen aber so weit über denselben hinaus, daß sie nicht bloße Auszeichnung des Verstandes bleiben, sondern auch ins Denken der Vernunft hinübergehen. Die Dinge werden hier nach allen Seiten und Verhältnissen gedacht und überdacht, nach ihren äußern und innern Verhältnissen; die auch in hohem Grade zusammengesetzten und verwickelten Gedanken werden leicht in ihre Elemente aufgelöset und Alles wird in seinem letzten Grunde erfaßt. Tiefe des Verstandes findet man auch wohl Tiefsinn genannt; alsdann muß man sich vor einer Verwechselung desselben mit der Tiefsinnigkeit hüten, einem Gemüthszustande, der aus einer gewissen Verrückung entspringt, der Melancholie verwandt ist, und wegen seines, dem Aeußern des tiefen Denkens verwandten, Aeußern Tiefsinnigkeit benannt zu sein scheint.

Diese Auszeichnungen des Verstandes heißen in der Sprache Talente, obwohl man auch die Auszeichnungen des Gedächtnisses zuweilen so benannt findet. Sie machen dann ferner das aus, was man auch Kopf heißt; sie werden Genie, wenn sie die Richtung zum Erfinden nehmen, und es zur selbstständigen und vollkommnen Entwickelung des zusammengesetzten Ganzen aus seinem einfachen Keime hinbringen. Das Genie des Erfinders ist mehr im Witze gegründet, wenigstens so lange die Erfindung nicht sehr zusammengesetzt ist; das Genie dessen, der den Beginn der Erfindung zum vollendeten Ganzen gestaltet, erfordert mehr Scharfsinn, Tiefe und Allseitigkeit des Verstandes. Weil das erfinderische Genie vom Witze so sehr unterstützt ist, dieser aber von zufällig scheinenden Assoziationen der Vorstellungen: so sieht man leicht ein, warum die Erfindungen meistens

*) Ueber den Witz und Scharfsinn verdienen besonders Maaß und Hoffbauer verglichen zu werden.

als sehr zufällig erscheinen; — und selbst die größten und witzigsten Entdeckungen in der Kulturgeschichte und den Naturwissenschaften sind aus zufälligen und aus mehr glücklichen, als viele Vergleichung und vieles Nachdenken erfordernden, Bemerkungen hervorgegangen, so daß die Ausbildung der Erfindung in den meisten Fällen mehr Geist verräth, als die Erfindung selbst.

Das Genie ist nur in der zusammengesetzten und vollkommnen Entwerfung und Ausführung des Planes, Entwurfes, mit Sicherheit zu erkennen; doch aber spricht es sich nicht selten auch in der Bemerkung des von der Natur gegebenen geringfügigen Winkes aus. So ist es unstreitig Sache des Genies, daß Newton das allgemeine Gesetz der Gravitation entdeckt, als er einen Apfel von dem Baume fallen sieht, in dessen Schatten er ausruht; — daß Gallilái die Gesetze der Pendelschwingungen und des Falles der Körper entdeckt, indem er über die Bewegungen und Schwingungen einer Lampe, welche an einer langen Schnur in einer Kirche aufgehängt ist, Betrachtungen anstellt; — daß man den richtigen Gedanken faßt, die Frage über die Abplattung der Erdkugel oder ihre wahre Gestalt müsse sich nach dem Wechsel der Schwingungen des Pendels an verschiedenen Orten beantworten lassen; — daß man die Seifenbläschen beobachtet, und eine neue Optik findet; — daß ein wenig Sand und fires Salz zureichend gefunden werden, Himmelskörper zu beobachten, welche weit hinter dem freien Gesichtskreise zurückliegen, und Thierchen zu beobachten, welche tausendmal kleiner sind, als eine Milbe; — daß die Anziehungskraft des Bernsteins zu einer neuen Heilart in Ansehung der Lähmungen führt und sogar zur Theorie des Blitzes, u. s. w. Immer aber ist im Erfinden das Meiste von einem glücklichen Einfalle und einer zufälligen Kombination der Vorstellungen abhängig, welche durch die Erscheinung angefangen wird. — Ganz wahr ist es, daß die geringfügigsten und zufälligsten Erscheinungen an den täglich vorkommenden Dingen mehr Nahrung für das Genie abgeben, als kostbare Versuche; wer auf die geringfügigsten und ganz gewöhnlichen Dinge und Umstände seine Aufmerksamkeit zu heften weiß, entwickelt und bildet großen Verstand, der gewiß bei vielen Gelegenheiten als erfinderisches Talent auftreten wird.

Den genannten Vorzügen des Verstandes stehen entgegen viele Arten der Schwächen desselben, die man als Dummheit, Stumpfsinn, Oberflächlichkeit und Einseitigkeit u. s.

w. bezeichnen kann; auch die Einfältigkeit im Urtheilen gehört dann dahin. Es hieße indessen, die Sprache zu sehr nach den eigenen Begriffen und Begriffsordnungen deuten zu wollen, wenn man die Dummheit durchgängig das Gegenstück zum Witze, den Stumpfsinn das stäte Gegentheil des Scharfsinnes heißen wollte, u. s. w. Vielmehr ist die Bedeutung dieser Worte in der Sprache sehr schwankend; die Redensarten, in welchen sie vorkommen, sind zu verschieden, als daß man eine genaue Begriffsbestimmung treffen könnte. Die Dummheit ist in unsern Redensarten bald die natürliche Unvermögenheit, die Dinge überhaupt vollkommen und richtig aufzufassen und zu beurtheilen; bald die Unvermögenheit, die Verwandtschaft der Dinge zu sehen, als Gegentheil des Witzes; bald die Unvermögenheit, die verschiedenen Dinge gehörig auseinander zu halten; die Schwäche des Verstandes, Alles miteinander zu verwechseln, also das Gegentheil des Scharfsinnes; dann ist Dummheit mit Stumpfsinn synonym, welcher letztere, den Worten in der Zusammensetzung gemäß, das konträre Gegentheil des Scharfsinnes bezeichnet, jedoch auch wieder zuweilen für Mangel an der Fähigkeit der Auffassung überhaupt, ja sogar auch für Mangel an Erregbarkeit im Gefühle genommen zu werden scheint. — Der rohe und ungebildete Mensch ist auch zu den Wirkungen und Leistungen des Talentes und Genies nicht im Stande; darum aber ist derselbe noch nicht dumm und stumpf; Unvermögenheit, gewandt, genau und richtig zu denken, ist nicht immer in ihm, sondern nur zufällige Unfähigkeit, die aus dem Mangel der Entwickelung des Vermögens, oder aus Umständen entspringt, welche diese Wirksamkeit des Vermögens und diese Bildung der Anlage hindern.

§. 141.

Verschiedenheit der Denkweisen und Denkgesetze des vollkommnen und des schwachen Verstandes.

Es gibt gewisse Denkweisen, Denkformen oder Gesetze des Denkens, an welche alle Menschen, sie mögen auf einer hohen oder niedrigen Stufe der Bildung und Entwickelung der natürlichen Anlage zu denken sich befinden, auf gleiche Weise und mit gleicher Nothwendigkeit in allem ihren Denken gebunden sind und bleiben; diese allgemeinen nothwendigen Denkgesetze pflegen die

Logiker zu behandeln, und sich auf die Normen, wornach besondere Klassen von Menschen im Denken verfahren, nicht einzulassen. Jede Klasse von Menschen hat aber auch noch neben jenen, in der Eigenthümlichkeit des menschlichen Denkvermögens ursprünglich gegründeten, Denkgesetzen (den Denkgesetzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, — das Denken von Grundhaben gehört nicht dem Verstande, —) noch andere, nicht so durch die Menschennatur allgemein nothwendige, aber doch von ihrer besondern Menschennatur begünstigte, und auch befolgte Gesetze, oder Denkweisen. Nämlich:

a) Die besondere Denkweise des Witzes liegt in dem Grundsatze: Alle Dinge sind einander ähnlich oder gleich. — Diesen Grundsatz erkennt der witzige Verstand nicht in abstracto als einen richtigen Grundsatz an, aber er befolgt ihn in concreto als eine von ihm selbst nicht bemerkte Denkmaxime.

b) Die besondere Denkweise des Scharfsinnes liegt in entsprechender Weise in dem Grundsatze: Jedes Ding hat seinen besondern Charakter, oder hat Eigenthümlichkeiten, wodurch es sich von Allem unterscheiden läßt.

c) Die besondere Denkweise des Tiefsinnes und des umfassenden Verstandes ist: Alle Dinge lassen sich nach unendlich vielen Rücksichten betrachten; oder: Sie sind nie nach allen Seiten und vollkommen gedacht.

d) Die besondere Denkweise der Dummheit ist: Wenn die Dinge in einigen Punkten sich gleich sind, so sind sie sich ganz gleich; und: Von zweien, wenn auch nicht kontradiktorisch entgegengesetzten Sätzen ist allemal einer wahr.

e) Die besondere Denkweise des Stumpfsinnes: Was nicht augenfällig verschieden ist, oder gleich, ist gar nicht verschieden, oder gleich.

f) Die besondere Denkweise der Oberflächlichkeit, Kurzsichtigkeit und Einseitigkeit ist: Was nicht erscheint, ist nicht, oder ist doch unbedeutend.

Alle diese Denkweisen und Grundsätze kommen nicht für sich zum Bewußtsein, sind auch nicht als Obersätze der Schlüsse zu betrachten, die der Witz, der Scharfsinn u. s. w. zu ziehen pfle-

gen; sondern ihnen gemäß wird im Suchen und Denken verfahren, und nach ihnen gewöhnlich unmittelbar geschlossen, oder geurtheilt. — Dem Witze und der Dummheit steht auch der Gebrauch der übrigen in Anwendung kommenden Grundsätze zu Gebote, wobei jener dann im Kleide der Dummheit, und so auch der übrigen Schwächen und Vollkommenheiten des Verstandes erscheint. — Ueberhaupt aber müssen wir noch die Bemerkung hierüber beifügen, daß die besondern Denknormen des schwachen und ausgebildeten Verstandes sehr verschieden und mannichfaltig seien, wie die Stufen selbst, worauf der Verstand erscheinen kann; daß daher die obige Aufzählung weder als eine vollständige und erschöpfende Darstellung angesehen werden wolle, noch auch so gedeutet werden könne und solle, als wenn jene Denkweisen nicht noch andere ähnliche an ihrer Seite haben könnten. Nur wünschen wir, daß diese Materie von den Psychologen nicht so sehr vernachlässigt bleibe, wie sie es ist. — Noch einige Beispiele zur Anwendung:

Wenn Epikur so argumentirte: Die Götter haben Vernunft, wie die Menschen, also haben sie auch eine Gestalt, wie diese; war dann diese Argumentation witzig, oder dumm? — Eben so argumentirte er auch: Wir finden die Vernunft nur bei Wesen in menschlicher Gestalt, also ist sie auch nur, wo menschliche Gestalt ist; die Götter insofern sie Vernunft haben, haben also auch menschliche Gestalt. — Den alten Naturforschern schien die Welt eine Pflanze zu sein, die gewachsen sei und fortwachse; (einigen neuern schien so der Mensch eine Pflanze zu sein, die ihre Wurzel im Magen habe;) — als die jonischen Naturphilosophen in der Welt mehr Ordnung, Leben und Thätigkeit zu entdecken glaubten, legten auch sie eine Weltseele hinein, wie schon andere ältere Völker gethan hatten; ließen sie ferner nicht mehr, wie eine Pflanze gewachsen, sondern, wie ein (großes) Thier erzeugt sein. War das und ist das witzig, oder dumm? — Gibt es auch einen dummen Witz, und einen Witz der Dummheit? —

§. 142.

Beschluß der Lehre vom Verstande als Denkvermögen.

Alles bisher besprochene Denken hebt an von dem Denken des dem Sinne Erscheinenden; dies wird zuerst als seiend ge-

dacht, und jedes weiter betrachtete Denken ist nur eine nähere Bestimmung des Seienden, die auf den Grund der Beschaffenheit des Erscheinenden erfolgt und davon selbst veranlaßt ist; sie erfolgt um eines in uns liegenden Triebes willen, zu denken, was denn das Erscheinende sei? Dieser Trieb ist der Trieb, die Erscheinungen und das Seiende zu verstehen; die Befriedigung dieses Triebes wird erreicht, durch die Bildung der reinen und der empirischen Begriffe und durch die Anwendung derselben auf die Erscheinungen, welche bald eine unmittelbare ist, wie im Urtheile, bald eine mittelbare, wie im Schlusse; durch dieses (allseitige und vollendete) Verstehen der Erscheinungen ist das Denken ihrer äußern Verhältnisse mitgegeben; die äußere Verwandtschaft derselben ist so mitgedacht; und dann ist nicht abzusehen, wie wir noch zu einem weitern Denken über die Dinge im Allgemeinen hinkommen könnten, so daß es noch durch die Verschiedenheit des Seins und Seienden veranlaßt heißen könnte.

Dies durch die Erscheinung veranlaßte Denken des Seienden schreiben wir dem niedern Denkvermögen zu, und nennen es als solches, Verstand; eine Bestimmung, welche der gewöhnlichsten Ansicht vom Verstande, als dem niedern Denkvermögen, zureichend entspricht, und außer dieser gewöhnlichen Ansicht auch die Etymologie des Wortes Verstand für sich hat. Er heißt reiner Verstand, insoweit er die reinen Begriffe bildet und anwendet; empirischer Verstand, insofern er empirische Begriffe bildet und anwendet. (Vergl. §. 10. Anm.) — Warum sind die Denkgesetze der Einerleiheit, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten, Denkgesetze des Verstandes? —

Nun wäre noch der Einfluß zu berühren, welchen die Einbildungskraft auf dieses Denken des Verstandes auszuüben im Stande ist; weil aber dieser Einfluß auch das übrige Denken modifizirt, und nicht allein das Denken, sondern auch das Erkennen, und alles dies in ganz ähnlicher Weise modifizirt: so scheint es zweckmäßiger zu sein, diesen Gegenstand am Schlusse der Lehre vom Erkenntnißvermögen zu behandeln.

Zweiter Abschnitt.

Das Denkvermögen, in so weit es Vernunft ist, oder das höhere Denkvermögen.

§. 143.

Vorerinnerung über die Vernunftgedanken im Allgemeinen.

Soll es außer dem Vermögen, den Inhalt der Anschauungen des Sinnes und der Einbildungskraft zu denken, die Erscheinungen zu verstehen, und sodann im Verstehen diejenigen Begriffe auf dieselben anzuwenden, welche aus den Erscheinungen gleichsam der Extrat sind, — um sodann die Dinge nach ihren äußern Verhältnissen zu andern Dingen darzustellen, — noch ein anderes und zwar ein höheres Denkvermögen geben und von uns angenommen werden: so müssen von uns entweder noch andere Dinge gedacht werden können und gedacht werden, als welche vermittelst der Bearbeitung der Erscheinungen vom Verstande gedacht wurden; oder es müssen noch andere Verhältnisse von uns gedacht werden können und gedacht werden, als durch das Vergleichen, durch die Anwendung der empirischen Begriffe, und durch das allseitige Verstehen gedacht sind; — überdies ist dann erforderlich, daß die Zustände, worin solches geschieht, als wesentlich von denjenigen verschieden gefunden werden, welche dem Verstande zugewiesen wurden; denn es dürfen verschiedene Seelenvermögen nur dann angenommen werden, wenn eine wesentliche, oder innere Verschiedenheit d. i. Verschiedenartigkeit der Zustände daist und erkannt ist; — und endlich muß dann gewiß sein, daß diese Zustände die andern Zustände des Denkens voraussetzen, welche dem Verstande angehören, weil sonst wohl eine Nebenordnung, nicht eine Nachordnung in Ansehung dieses Vermögens und des Verstandes angesetzt werden dürfte. Alles dieses aber läßt sich ohne viele Mühe nachweisen.

Jeder ist sich bewußt, daß er noch Dinge und Wesen denken könne und denke, die er auch als über alle Anschauung hinausliegend, als übersinnliche Dinge und Wesen denkt, ohne daß dieselben durch das bisher betrachtete Denken gesetzt würden, z. B. Kräfte, einen Schöpfer der Dinge, einen Gott; — daß er auch anderer Verhältnißgedanken fähig sei, als welche die äußern Verhältnisse, zunächst der Inhärenz und Subsistenz, der Gleichheit und Verschiedenheit, der Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit der Dinge u. dergl. darstellen; daß er z. B. gegenseitige Abhängigkeit der Dinge von einander u. dergl. denken könne und gemeiniglich denke; — daß er durch diese Gedanken auch mehr denke, als durch alles Verstehen des Seienden gegeben ist; daß sogar diese neuen Gedanken keinen Einfluß auf das Verstehen der Erscheinungen haben können, wohl aber irgend ein Verstehen voraussetzen. Alles aber, was wir als Gegenstand nur noch immer zu denken vermögen außer dem vom Verstande Gedachten, und was wir über die Dinge und ihre Verhältnisse noch weiter zu denken vermögen, als was der Verstand über sie gedacht hat, läßt sich leicht zurückführen auf das Denken und entspringt aus dem Denken eines Grundes der vom Verstande gedachten Dinge und Verhältnisse.

Es gibt in uns einen gewissen Denkakt, in dem wir selbstständig das begründen, was der Verstand schon dachte, als es erschien, ihm einen Grund unterlegen, es so begründet denken und so begreifen. Sehr häufig geschieht es, daß wir in unserm Denken über die Dinge veranlaßt werden zu dem bestimmten Gedanken, woher das Ding sei? wodurch es das geworden sei, was es ist? So gehen wir ruhig über einen Weg hin, und finden plötzlich die Erde vor uns gespalten; wie ist das gekommen, fragen wir, daß die Erde hier gespalten ist? Oder, wir sehen jemanden todt zur Erde fallen und fragen: Woher kommt das? Und so fragen wir sehr gewöhnlich, ohne uns immer eine befriedigende Antwort geben zu können. So oft wir aber so fragen, liegt dieser Frage ein anderer Gedanke unter, dessen wir uns gewöhnlich nicht bewußt werden, — aus dem Grunde, weil er selbst zu gewöhnlich ist, — dessen wir uns aber überall bei der geringsten Veranlassung bewußt werden können, nämlich der Gedanke: Daß das Ding irgendwoher sei, oder: daß es einen Grund habe; daß das Ereigniß seinen guten Grund habe. Dieser Gedanke im weitesten Sinne aufgefaßt

und dargestellt, hat dann diese Form: Alles und jedes, was ist, (oder geschieht,) hat einen zureichenden Grund seines Seins. — Hier ist ein Gedanke entstanden, welcher das Denken des Verstandes über den Gegenstand selbst verläßt, das Verstehen nicht im mindesten vervollkommnet; ein Gedanke, welchen wir deßhalb einem andern und höhern Denkvermögen zuschreiben, der Vernunft nämlich; auf welchen auch alles Denken der Vernunft sich zurückführen läßt, und der deßhalb der einzige Vernunftgedanke heißen kann, in dem Sinne nämlich, worin der Gedanke vom Sein der einzige Verstandesgedanke genannt wird.

§. 144.

Nähere Betrachtung des Vernunftgedankens vom Grunde.

In der ganzen Beschaffenheit der wahrgenommenen Dinge und der Wahrnehmungen kann die Veranlassung, einen Grund der Dinge zu denken, nicht liegen; Alles, wozu die Wahrnehmung mit ihrem Gegenstande veranlassen kann, ist eine weitere Bestimmung der Beschaffenheit der erscheinenden, wahrgenommenen Dinge und Wahrnehmungen selbst; — und sollte eine Veranlassung zum Denken des Grundes in der Erscheinung liegen, so müßte doch auch die verschiedentliche nähere Bestimmung des Grundes nach der Verschiedenheit des Erscheinenden sich in etwa, und sogar vollkommen richten, während es hier schon einleuchtend ist, daß wir überall in gleicher Weise und mit gleicher Nothwendigkeit dem Erscheinenden einen Grund hinzudenken, und, wie sich unten zeigen wird, alle weitere Bestimmung des Gedankens vom Grunde allein nach der Verschiedenheit des Denkens des Verstandes sich richtet. Im Denken des Verstandes, und zwar in dem ersten Denken desselben vom Sein, muß daher die Veranlassung gesucht werden, einen Grund zu denken, und darin entdecken wir auch die Veranlassung mit aller Sicherheit; was ist, hat seinen Grund des Seins, so denken wir. Das Denken des Grundes wird hier durch den Gedanken des Seins offenbar veranlaßt, wie sich denn auch der Gedanke des Grundes nur bezieht auf das Sein, nicht auf die Beschaffenheit des Gegenstandes; wir denken, es sei ein Etwas, welches die Existenz des Erscheinenden begründet, welches Grund heißt und dem Ob-

jekte seine Existenz gibt, dieselbe stützt und erhält. Nicht wird hier gedacht ein Inhäriren der Erscheinung an einem Subsistirenden, so daß das Erscheinende seine äußere Haltung bekäme, — wie der Verstand die Inhärenz durch die Substnaz nur denkbar und seiend erhält; nicht wird ein Träger des Seienden gedacht; sondern eine Dependenz, Abhängigkeit des Seiens von einem andern Sein, wodurch wir das Sein möglich finden, sowohl das nächste Sinnenobjekt, welches als seiend gedacht war, als auch die hinter demselben verborgen liegende und als seiend gedachte Substanz. Beim Denken der Substanz denken wir ein Etwas = x, welches diese oder jene Außenseite trägt; beim Denken eines Grundes ein Etwas = X, wodurch wir ein Seiendes (x) möglich finden. Ein neues Objekt wird also gedacht, gleichsam vom Denkvermögen erschaffen und dem Dinge hinzugedacht. Doch aber denken wir über den Grund nicht, daß wir ihm Dasein geben, sondern denken vielmehr, er habe vor diesem unsern Denken schon lange existirt; — er war uns nur deßhalb = 0, weil wir ihn noch nicht gedacht hatten; so wie wir auch der Inhärenz ein Substrat geben, denkend ertheilen, ohne zu denken, daß wir die Substanz hinzugethan haben, oder auch nur nicht zu denken, sie sei, unabhängig von unserm Denken, längst vor demselben schon dagewesen.

Der Gedanke vom Grunde wird also durch das Denken vom Sein veranlaßt, d. h. so oft der Gedanke vom Grunde aufkommt, hat ihn das Denken des Seins veranlaßt; deßhalb aber tritt das Denken des Grundes noch nicht immer ein, wenn ein Sein gedacht wird, sondern es muß noch irgend eine nähere Veranlassung hinzukommen, wenn ein Grund gedacht werden soll; und diese liegt in jener Reflexion des denkenden Subjektes nach dem Denken des Verstandes, worin das Streben des menschlichen Geistes sich ausspricht, das Sein möglich zu finden. So oft diese neue Veranlassung, die Möglichkeit des Seins zu denken, hinzutritt, tritt aber auch das Denken der Vernunft, welches bis dahin gleichsam im Hintergrunde lag, bestimmter hervor, und nun ist der Gedanke uns um unserer Natur willen nothwendig: das Seien habe auch einen Grund. Denn nun finden wir es unmöglich, noch ein Etwas als seiend zu denken, wenn wir ihm nicht einen Grund seines Seiens hinzudenken wollen; noch mehr und lauter aber die Unmöglichkeit, zu denken, das Seiende habe keinen Grund. —

Schaue ich auf die Wand und denke, sie sei, so wird mir dieses Denken sogleich unmöglich, wenn ich denken will, sie sei ohne Grund da. Das bezeugt das Bewußtsein der Sache in mir; es wird mir das Denken des Seins dann nicht unmöglich wegen eines Widerspruches, aber doch unmöglich, um meiner subjektiven Natur willen, welche ohne einen Grund nichts möglich finden und als möglich denken kann. Das Denken vom Grunde ist daher ein Denken der Möglichkeit des Seienden, und so unmöglich dann das Denken des Nichtseins eines Grundes ist, so nothwendig ist alsdann das Denken des Seins desselben, weil es dem menschlichen Geiste nothwendig ist, über Alles und jedes auch zu denken, daß es sei, oder daß es nicht sei; wo also das Nichtsein nicht gedacht werden kann, nothwendig das Sein gedacht werden muß. — So hat, und nur in diesem Sinne hat der menschliche Geist eine Nöthigung, einen Grund des Seiens zu denken, d. h. eine gewisse Denkweise in einem Denkakte zu befolgen, worin ein Solches gedacht wird, was Grund genannt wird, in einem Begriffe, welcher nur in dem Denkakte, in dem Urtheile gebildet wurde, und nun aus diesem wieder herausgenommen werden kann, wie die Vorstellung aus der Anschauung.

Dieser Gedanke vom Grunde verhält sich in Ansehung seines Inhaltes zu seinem Gegenstande, wie jeder Begriff sich zu den Gegenständen verhält, und heißt deßhalb grade wieder Begriff; in Ansehung seines Ursprunges betrachtet, so erscheint er wieder als eine ursprüngliche Form des Denkvermögens (des menschlichen) und heißt deßhalb wieder ein reiner Begriff und a priori. Offenbar liegt aber auch das Begründen und der Grund viel zu weit über den Bereich der Erfahrung und des Anschauens hinaus und im Bereiche des reinen Denkens, als daß jenes seinen Ursprung dem Anschauen verdanken könnte; liegt schon das Sein hinter der Anschauung zurück, um wie viel mehr das Etwas, wodurch das Sein begründet ist? Deßhalb ist der Begriff seinem Inhalte nach übersinnlich, wie die reinen Verstandesbegriffe, und in noch höherm Sinne, als diese.

Gegen die Lehre, der Begriff vom Grunde sei seinem Inhalte nach übersinnlich, streitet es gar nicht, daß wir in der Erfahrung Dinge antreffen, welche wir als die Gründe vom Dasein anderer denken; — genau betrachtet, so treffen wir in der Erfahrung nur die Außenseiten der Dinge an, worüber wir so denken; und in diesem Denken wird den Gegenständen ein

offenbar nicht in den Sinn fallendes Verhältniß, das des Begründens, hinzugedacht.

Dadurch, daß wir so den Grund des Seins denken, begründen wir für uns also das Seiende, und begreifen das Sein, oder seine Möglichkeit. Nach allen genauen teutschen Redensarten heißt das Begreifen eines Etwas der Zustand des Möglichfindens, und das Nichtbegreifen desselben der Zustand des Nichtmöglichfindens; so jedoch, daß das Begreifen aus dem Begründen oder möglich-Finden und Darstellen resultirt. Das Wort Begreifen heißt ursprünglich nur ein um- und in sich-Fassen eines Etwas, und diente zunächst offenbar zur Bezeichnung eines äußern Verhältnisses der Dinge in der Außenwelt; die eigenthümliche Bedeutung ist zu einer schon in etwa figürlichen geworden in den Redensarten: Die Wissenschaft begreift in sich dies und jenes; die Philosophie begreift in sich die Aufstellung der ersten Grundsätze des Rechtes und der Sittlichkeit, u. dergl.; sie ist dann auch auf geistige Thätigkeiten übertragen, so daß es einen gewissen Seelenzustand bezeichnet, worin etwas um und um gefaßt wird. Die erstern Bedeutungen sind zwar noch gewöhnlich genug, kommen aber in ganz anderer Konstruktion vor, als worin die letztere erscheint; in jenen Bedeutungen reden wir vom in-sich-Begreifen *), in dieser von dem Begreifen eines Etwas. In dieser letztern Konstruktion bezeichnet das Wort dann eigenthümlich den Zustand, worin wir einen Gegenstand oder die Lage der Dinge gleichsam nach allen Seiten greifen und fassen (vergl. §. 49.); allein der gewöhnliche Sprachgebrauch hat diese Bedeutung noch mehr beschränkt, und das Wort auf das Sein und seine Möglichkeit, nicht auf die Beschaffenheit der Dinge bezogen, so daß in den Redensarten: Ich begreife es, ich habe es begriffen, nun ein Umfassen der Möglichkeit des Seins, des so-Seins, oder auch ein Umfassen des Seins selbst, mit der Art und Weise das Wie des Seins, angedeutet wird; es bezeichnet alsdann nichts

*) Aus diesem Worte in der Bedeutung von Umfassen ist auch das Wort Begriff entstanden. Eine Erklärung vom Begriffe aus der Entstehung des Wortes ist aber ohne allen Werth, so lange nicht nachgewiesen wird, daß der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort noch seiner Etymologie gemäß gebrauche; eine Nachweise, die man gewöhnlich übergeht, — weil sie unmöglich ist.

mehr und nichts weniger, als den Zustand, der besteht in, oder hervorgeht aus dem Denken (oder dem entsprechenden Erkennen) eines Grundes des Seins. So unterhält uns der Taschenspieler mit allerhand Gaukeleien, produzirt uns Erscheinungen, die wir nicht sogleich begreifen; gibt er uns den Grund der Erscheinung an, so sagen wir: Jetzt begreife ich es.

Wenn also vom Begreifen der Dinge und Erscheinungen die Rede ist, so sollte man das Wort — um Verwirrung zu vermeiden — auch nur in dieser Bedeutung gebrauchen. Indessen hat man es schon oft in der Bedeutung vom Verstehen gebraucht, und hat davon gesprochen: Man begreife die Welt als ewige und unendliche Manifestation des Absoluten, womit man doch wohl kaum etwas Anderes bezeichnet haben dürfte, als: Man verstehe sie so, denke so über sie durch Anwendung solcher Begriffe auf sie. — Hier sollte nur unser Sprachgebrauch gerechtfertigt werden, welcher zugleich der Sprachgebrauch auch des gemeinen Mannes und der ältern genauern Psychologen ist, z. B. des Tetens, vergl. Vers. IV.; des Hoffbauer und vieler andern. Zwar legt Tetens das Begreifen dem Verstande bei, indessen offenbar nur deßhalb, weil man vor ihm noch keine Grenzlinie zwischen Verstand und Vernunft gezogen hatte. Wir legen dasselbe der Vernunft zu, und die Redensarten: Das begreife der endliche, das begreife der menschliche Verstand nicht, haben dann keine oder doch nur eine kaum beachtenswerthe Bedeutung, so lange an eine Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft gedacht wird; denn aller Verstand, auch der unendliche ist zum Begreifen gar nicht, sondern nur zum Verstehen zureichend.

Mit welchem Rechte treffen wir nun die oft angedeutete Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft?

§. 145.

Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Ihre Gründe.

Wie schon oben §. 110. S. 57 angemerkt worden ist, so herrscht in der Grenzbestimmung und Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft gar keine Uebereinstimmung; sie herrscht weder in der Umgangssprache, noch in der Sprache der Philosophen und Psychologen, deren Sprache, in einem gewissen

Sinne, Kunstsprache ist, und als solche gewiß genau sein sollte; ja hier in dem gelehrten Sprachgebrauche ist die Abweichung und die daraus entstehende Verwirrung noch weit ausgedehnter, als in der Umgangssprache, weil das Wort Vernunft in dieser seltener vorkommt und man im gewöhnlichen Umgange vernünftiger Weise die feinern Distinktionen, wenigstens der Schule, den Zwecken der Schule überläßt und bei Seite setzt. So gebraucht man nun die Worte Verstand und Vernunft promiscue, bis dahin sogar, daß wohl nicht viele philosophische Werke von einigem Umfange genannt werden können, worin nicht dieselbe Sache an der einen Stelle diesem, an der andern Stelle jenem Vermögen beigelegt würde; — man gebraucht sie so promiscue, stutzt aber doch bei der Frage, ob denn Verstand und Vernunft dasselbe seien, und will dann eine Unterscheidung gemacht haben; eine Unterscheidung, welche manche Schriftsteller auch wirklich auf dieser Seite treffen, und dann auf jener wieder zu vergessen pflegen.

Um die Verwirrung und die Verwechselung der Dinge zu vermeiden, könnte es zweckmäßig scheinen, alle Unterscheidung aufzuheben, und daher stets dasselbe Wort zu gebrauchen; — denn so lange man verschiedene Worte beibehält, läßt es sich nicht vermeiden, daß man bei ihrem Gebrauche an Dinge denke, welche mindestens in etwa verschieden sind. In der Umgangssprache wäre dies vielleicht noch zulässig, ein Wort festzuhalten, weil es in ihr eher einer gewissen Pedanterei ähnlich sähe, feine Distinktionen zu treffen, als dies in ihr Nutzen stiften könnte. Dagegen aber finden sich die Psychologie, Logik und Philosophie in die Nothwendigkeit versetzt, hier zwei Begriffe und dafür die beiden Worte festzuhalten. Denn die Menge der höhern Zustände des Denkens ist zu groß, als daß dieselben ohne — wenigstens zwei — solche Anhaltpunkte sich nicht deutlich genug übersehen ließen; zudem gibt es unter ihnen zu große Verschiedenheiten, als daß es dem Geiste der Seelenlehre angemessen gefunden werden könnte, dieselben an ein Prinzip zu knüpfen; und endlich ist eine solche Unterscheidung auch zu gewöhnlich, als daß man ohne Anmaaßung nur den Vorschlag machen dürfte, alle Unterscheidung aufzuheben. Ein Unterschied muß daher anerkannt werden; es fragt sich, wie die Unterscheidung getroffen werden könne und müsse. — Daß die neuern Philosophen die Frage nach einer realen Unterscheidung von Verstand und Vernunft keineswegs für geringfügig, eben

so wenig aber für völlig entledigt halten, ergibt sich aus dem noch fortgeführten Streite, welcher zur Entscheidung über die erbauliche Frage hinbringen soll: «Ob Gott der höchste Ver«stand, oder die höchste Vernunft sei?!»

Erst nach der Hälfte des vorigen Jahrhunderts fing man an, in der Wissenschaft eine Grenzlinie zu ziehen zwischen den Denk- und Erkenntniß-Thätigkeiten des Verstandes und der Vernunft; ohne Zweifel, weil man das Bedürfniß fühlte, die höhern Zustände in Klassen zu theilen, um Klarheit in die Betrachtung der innern Thatsachen hineinbringen zu können. Vielleicht veranlaßte zu solcher Unterscheidung nebenbei die Bemerkung, wie die meisten occidentalischen Völker in ihrer Sprache eine Unterscheidung der höhern Vermögen trafen, welche unserer Unterscheidung von Verstand und Vernunft sehr ähnlich schien, wie die Lateiner einen intellectus und eine ratio, die Griechen einen νοῦς und einen λόγος unterschieden, ohne leichtsinnig und leichtfertig diese Wörter zu verwechseln. Allein bei den getroffenen Unterscheidungen nahm man nicht genug Rücksicht auf den bestehenden Sprachgebrauch und die gewöhnlichsten Redensarten; sie waren willkührlich, deßhalb konnten sie nicht allgemein werden; — sie wurden nicht festgehalten; deßhalb verloren sie ihren Werth; — sie beruhten nicht auf psychologischer Forschung, und deßhalb waren sie grundlos; — es fehlte somit an aller Befugniß, so zu unterscheiden. Wie unvollkommen die Unterscheidungen damals waren, sieht man vorzüglich noch bei Irwing *). — Wolf bemühte sich um eine Unterscheidung, welche indessen rein und allein zu Zwecken der Logik dienen konnte, so daß die Vernunft als das Vermögen der Unterordnung des Einzelnen, einzelner Urtheile, unter Prinzipien erschien.

Kant bemühte sich zuerst ernstlicher, eine Unterscheidung der höhern Vermögen nach der Verschiedenheit der innern Vorgänge festzustellen, und seine Unterscheidung, obgleich er sich keineswegs konsequent blieb, ist noch in unsern Tagen in den Handbüchern sehr gewöhnlich. Kant unterscheidet eine doppelte Bedeutung der Worte Vernunft und Verstand, nimmt dieselben in einem weitern und in einem engern Sinne.

---

*) Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen (1779) im dritten Bande, S. 24 u. 35.

Im weitern Sinne ist nach ihm sowohl Verstand, als Vernunft, das sonst sogenannte höhere Erkenntnißvermögen (einschließlich das Denkvermögen) im weitesten Umfange; und hiemit stimmt der gewöhnliche Sprachgebrauch zureichend überein, obwohl er das Wort Vernunft nicht häufig in dieser weitern Bedeutung aufführt. Die Redensart: Der Mensch hat einen ausgebildeten Verstand, und die andere: Er hat einen gesunden Menschenverstand, was sollen sie Anderes bezeichnen, als: Er hat ein ausgebildetes Denk- und Erkenntniß-Vermögen, und: Er hat ein wohlgeordnetes, wenn auch nicht ausgezeichnetes und gebildetes Erkenntnißvermögen? — So auch bedeutet der Ausdruck: Er handelt ohne Vernunft, nichts weiter, als: Er handelt ohne Nachdenken und Ueberlegung, ohne Einsicht, ohne Verstand. — Hätte Kant an diese Bestimmung aber festgehalten, so würde er selbst seine Kritik der reinen Vernunft viel richtiger als eine Kritik des Verstandes bezeichnet haben; denn das Wort Vernunft kommt weit seltener in solchem Umfange in den Redensarten vor. Verstand im engern Sinne ist dann bei Kant ein Theil von jenem.

Er zerlegt das höhere Erkenntnißvermögen in die drei Zweige: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Der Verstand ist dann bei ihm das Vermögen, das Einzelne im Allgemeinen darzustellen, wie es bei der Bildung der empirischen Begriffe geschehen soll; die Urtheilskraft das Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren, was beim Urtheilen auch geschieht; die Vernunft das Vermögen, das Besondere aus dem Allgemeinen herzuleiten, was beim Schließen geschehen soll und geschieht, weßhalb dann auch die Vernunft als das Vermögen des Schließens angesehen wurde, ungefähr wie bei Wolf als das Vermögen der Prinzipien. Diese Unterscheidung ist zwar nicht die einzige, welche bei Kant vorkommt, aber sie ist die wichtigste, weil sie die meiste Aufnahme gefunden hat. Zuweilen erscheint der Verstand als das Vermögen, Einheit in die Erscheinungen zu bringen, (sie unter Begriffe, niedere und höhere zu ordnen?) die Vernunft als das Vermögen, die Verstandesregeln (sollen diese gewisse Urtheile sein?) unter Prinzipien zu ordnen. — Andere Bestimmungen siehe unten. — Was von der Annahme einer besondern Urtheilskraft zu halten, und daß sie unzulässig sei, ist schon oben bemerkt worden (§. 138.). Hier noch dies:

Das Urtheilen ist ein Denken nach allem logischen und philosophischen Sprachgebrauche; Verstand und Vernunft gelten in aller Welt als Denkvermögen, und die Urtheile können dann den Gedanken nicht mehr koordinirt, müssen als ihnen subordinirt betrachtet werden. Die Vernunft wird so definirt, daß man nur auf dem Standpunkte der Logik von Vernunft sprechen kann, als in welcher man allein die Herleitung des Einzelnen aus allgemeinen Sätzen zu betrachten pflegt. — Diese Herleitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen, welche beim Schließen Statt findet, ist aber, wie §. 138. gezeigt wurde, nur das Werk der Analyse gegebener Denkakten, welche Analyse nach allen Lehren der kritischen Philosophen nur Sache des Verstandes ist. — Und endlich liegt in allen diesen verschiedenen innern Thätigkeiten, die verschiedenen Vermögen zugewiesen werden, nur mancherlei äußere Verschiedenheit, so daß der Geist bald vorwärts, bald rückwärts zu gehen scheint, ohne daß eine Verschiedenartigkeit in solchen Denkakten sich herausstellte, welche jenen verschiedenen Vermögen zugewiesen werden sollen. Auch wäre es gar nicht schwer, nachzuweisen, daß manche Schlüsse, z. B. der bestimmenden Urtheilskraft vielfach mit Vernunftschlüssen, manche Schlüsse der reflektirenden Urtheilskraft mit den Thätigkeiten des Verstandes gleichgestellt erscheinen, und daher keine Grenzlinie eingehalten wird. Man vergleiche nur, um sich hievon zu überzeugen, Mellins Wörterbuch der kantischen Philosophie in den Artikeln: Verstand, Vernunft, Urtheilskraft.

Was die spätern Philosophen außer der kantischen Schule betrifft, so steht es mit deren Erklärungen noch weit ärger. Kant wollte wenigstens nach psychologischen Unterscheidungen die Erklärungen festsetzen; diese Andern machen es sich so bequem, entweder willkührlich ein Ding — nicht selten eine bloße Dichtung — mit dem Namen Vernunft zu bezeichnen, und gestehen die Willkühr ein, oder sie halten sich an eine vermeintliche Etymologie des Wortes Vernunft. So kam z. B. Schelling dahin zu erklären *): «Ich nenne Vernunft die absolute Ver«nunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz «des Subjektiven und Objektiven gedacht wird,» und setzte hin-

*) Im zweiten Bande, zweiten Hefte, S. 1. der spekulativen Physik.

zu: «Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, ist hier der Ort nicht.» Ob Schelling diesen Ort irgend anderswo gefunden habe, wissen wir nicht, meinen aber, daß dieser Sprachgebrauch ihm gehöre, wenigstens in neuerer Zeit ziemlich ihm eigenthümlich sei. Bis dahin hatten die Menschen geglaubt, sie hätten Vernunft, Vernunft sei ein Seelenvermögen im Menschen, der höchste Adel des Menschen; und auf einmal wird nun das Wort Vernunft gebraucht, um damit jene (§. 122. Anm. 2.) bezeichnete Monas zu belegen, sie dem Menschen zu einem Objekte zu machen, wovon er höchstens eine Seite wäre und eine Manifestation. Solche Begriffsbestimmungen scheinen uns nur aus einer gewissen Sucht nach Neuerungen und Originalität begreiflich. — Mehrere aus der Schule jenes Philosophen lassen nun die Vernunft wieder ein Seelenvermögen sein, und wollen sie etymologisch erklären, leiten das Wort Vernunft ab von Vernehmen oder Wahrnehmen; und von diesem Stamme scheint wirklich das Wort Vernunft entsprungen zu sein; denn in manchen Redensarten der Volkssprache ist die Bedeutung der Vernunft als eines Wahrnehmungsvermögens noch erkennbar. Während man nun glauben sollte, die Vernunft würde hier erklärt werden als das Vermögen, schlechthin zu vernehmen, sagt man: Das Wort Vernunft bezeichnet schon nach seiner Etymologie das Vermögen zu vernehmen, nämlich das Göttliche, die göttlichen Offenbarungen, die Ideen, das innere Licht im Menschen, und was noch mehr im Menschen gefunden werden mag. Wie man nun zu dem Zusatze, nämlich das Göttliche, die Ideen u. s. w., so ganz sans façon hinkommen konnte, ist freilich etwas unbegreiflich.

Vielmehr hätte man erwarten dürfen, daß eine wahrhafte und nicht bloß versprochene Rücksicht auf die Abstammung des Wortes Vernunft vom Worte Vernehmen bei einigem Nachdenken hier zu einem grade entgegengesetzten Anhange hingeführt hätte, oder zu der Erklärung: Die Vernunft sei das Vermögen zu vernehmen, nämlich das Sinnliche. Denn die Bildung des Wortes Vernunft aus dem Stammworte Vernehmen, d. i. Wahrnehmen, fällt in jene Zeit der teutschen Rohheit, worin man noch keine feinere psychologische Distinktionen treffen konnte und traf. Man unterschied das Wahrnehmen nicht vom Denken, das Denken des Verstandes nicht vom Denken der Vernunft, bezeichnete das Denken vielleicht gar

nicht; im Besondern fehlte es an Terminen zur Bezeichnung der Seelenvermögen. Man bezeichnete ein Wahrnehmen oder Vernehmen, ohne diese Thätigkeit weiter zu bestimmen, und so blieb auch denn die Vernunft, sehr vage als Vernehmungsvermögen gedacht, weiterhin unbestimmt. Weil man nun damals in Teutschland die Mystik und Schwärmerei wohl noch nicht kannte (es war ja noch so kalt, so rauh, so naß!) so bezeichnete man gewiß mit dem Worte Vernunft am allerwenigsten ein Vermögen, jene übersinnlichen Gegenstände wahrzunehmen, in deren Vernehmung die Mystiker und Schwärmer sich so seelig träumen und visioniren. — Als aber Kultur und Sprache sich hoben, und vollends als die Wissenschaft aufblühete, (für viele Leute eine ärgerliche Epoche!) da unterschied man ein Wahrnehmungs- oder Vernehmungs-Vermögen, und ein Vermögen, das Wahrgenommene zu denken; und von nun an war und blieb das Vernehmen Thätigkeit des Sinnes, das Denken Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft. Alles Vernehmen bezog sich jetzt, wie auch ursprünglich, nur auf das Sinnliche. — Ist es nicht traurig, daß man in solchen Trivialitäten sich noch in unsern Tagen bewegen muß, um Irrthümer aufzuhalten, welche die «Erweckten» und «Erleuchteten» mit einer Kurzsichtigkeit verbreiten, welche an Blindheit grenzt? —

Ueberdies hat man auch durch jenen Zusatz die ganze Erklärung unbrauchbar gemacht. Man hat nun offenbar erstlich in Gedanken ein Vernehmen des Göttlichen und ein Vernehmen des nicht-Göttlichen unterschieden, ohne auch nur im mindesten daran zu denken, ob auch das Göttliche vernommen werde, oder nicht, oder, ob die etymologische Bedeutung hier auch Realität habe; und alle diejenigen, welche hier an ein Göttliches im Menschen denken, übersehen die große Kleinigkeit, daß es, wenigstens im gewöhnlichen Menschen nur Menschliches gebe, weil er purer Mensch und nicht Gottmensch ist; — und dann bezeichnet man hier einen Zweig des Vernehmungsvermögens mit einem bestimmen sollenden Beiworte, welches, wir wollen nicht sagen, hier unverständlich ist, aber doch ein Etwas bezeichnet, das gewiß weit unbekannter ist, als Alles, und deßhalb unbekannt bleibt, weil man kein Merkmal angibt, woran das Göttliche zu erkennen wäre. — Das Vernehmen und Schauen in den Ideen, als den Urbildern der Dinge in Gott, gehört, wie diese Ideen selbst (vergl. §. 88. S. 385.) nur der beflügelten Phantasie an.

«Nach andern empfängt die Vernunft die Ideen nur, wie «die Sinnlichkeit die sinnlichen Vorstellungen. So etwas läßt sich «leicht behaupten, aber schwer rechtfertigen. Denn es muß doch «vorstellbar sein, auf welche Weise dies geschehe, und wie die «übersinnlichen Dinge die menschliche Seele berühren können, da«mit in der Vernunft ihre Idee aufgehe,» — woran die Vernunft doch auch immer thätigen Antheil haben müßte, wie der Sinn an der Anschauung. «Besser hätte man offenbar durch die «Vernunft im Sinnlichen selbst das Uebersinnliche wahrnehmen und «aufgehen lassen, wenn nicht diese ganze Vorstellungsweise ver«werflich wäre. Sollen wir auch derer erwähnen, welche die «Vernunft die Ideen schon in sich tragen lassen? Wieder Andere «ließen die Vernunft unmittelbar erkennen, ohne uns das Wie «zu melden; sie wurde hier die Kraft der Wahrheit, die sich selbst «vertraut, ohne sich und Andere von ihrem Vertrauen Rechenschaft «geben zu können. Noch Andere,» — auch wohl dieselben, wie z. B. Jakobi, — «wiesen ihr eine intellektuelle Anschauung an, «die auch abgesehen von ihrem vertrauten Wesen, einer Recht«fertigung bedurfte, die sie niemals erhalten kann. Denn das Ge«sehene ist ein Bild oder ein Verhältniß, welches man ohne jene «Rechtfertigung geradezu für ein Produkt der Phantasie erklären «muß. Wie soll nun das dargethan werden, daß es dieses nicht «sei? Ferner schaut sie bei dem einen dieses, bei dem andern je«nes an. Am meisten aber möchte man über die Art dieses An«schauens aufgeklärt werden, über die man nie etwas Verständ«liches gehört hat. Endlich mußte die Vernunft für das Allge«meine des Menschen gelten, welches in eben solchem Verhält«nisse zu dem erleuchtenden Verstande sei, wie Spinozas allge«meines Denken als Attribut der Substanz zu der adäquaten «Idee, offenbar eine Nachbildung dieser Spinozischen Lehre.» Hier ist jene S. 131. angeführte Erklärung Schellings gemeint. «Aus allem geht hervor, daß die Vernunft des Men«schen dem psychologischen Unverstande übergeben sei*).» Mögen die Psychologen die Vernunft auch wieder zu Verstande bringen! Welche von jener Erklärung ausgehend lehrten, daß die Vernunft Vernehmungsvermögen sei, haben das Vernehmen und Wahrnehmen sogar für eine Leidenheit, eine Passion erklärt, oder doch dafür gehalten; denn sie erklären ohne allen Skrupel: Der Verstand sei das thätige, bearbeitende Vermö-

*) Stiedenroth. Psychologie I. Bd. S. 22—25.

gen im Menschen, die Vernunft das Passive im Menschen, das Göttliche zu vernehmen, auch das Göttliche in sich aufzunehmen. Darnach wäre, wenn Vernehmen Passion ist, die Vernunft keine Kraft mehr, stände nicht nur tief unter dem Verstande, sondern unter jedem Vermögen, wäre kaum eine Anlage; und doch glaubt die ganze Welt, daß die Vernunft an den geistigen Verrichtungen einen vorzüglichen Antheil habe, daß sie prüfe und ausscheide das Wahre und Falsche, das Gute und Böse u. s. w.

Die Erklärungen dieser Art sind auch keine logische und noch weniger psychologische und begründete Erklärungen, sondern nur Angaben dessen, wozu das zu Erklärende dient, oder dienen kann, lassen es selbst unbekannt, um so mehr überdies, je mehr das unbekannt ist, wozu es dient. — Wenn man die Vernunft bestimmt als das Gottähnliche im Menschen, so hat man, wenn dieses eine für die Wissenschaft hingestellte Erklärung sein soll, wohl am allerwenigsten gesagt; die Vernunft bleibt dann $= x$, und es wird dann nur gesagt, daß es dem Menschen eine Aehnlichkeit mit Gott $= y$ gebe, also $x \sim y$. Denn wie kann man doch auch nur klar denken, daß die Vernunft den Menschen zu einem Gott ähnlichen Wesen konstituire, als dadurch: daß man die Seelenthätigkeiten des Menschen bezeichnet und betrachtet, im Besondern diejenigen, welche der Vernunft zugeschrieben werden, und diese Zustände im Menschen mit den irgendwoher bekannt gewordenen, ihnen analogen Eigenschaften in Gott vergleichet? also muß doch die Vernunft vorher eigenthümlich, und ihren innern Merkmalen gemäß, betrachtet und erkannt sein, bevor davon die Rede kommen kann, in ihr bestehe die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott; sonst sind diese Redensarten und alle ähnlichen leere Worte, ohne Gedanken und Sinn; sie machen das Wort Vernunft nicht einmal verständlich. —

Uebrigens ist es wohl begreiflich, wie man auf diese Erklärungen hingekommen sei; — man betrachtete die Vernunft als das höchste Seelenvermögen, — und was war dann natürlicher, als daß man die erhabensten Gegenstände für ihr Objekt erklärte? ohne daß man jedoch nachwies, daß und wie das Seelenvermögen sie erreichte. Ganz erklärlich wird es eben daraus, wie man in die Vernunft dann das Ebenbild des Menschen mit Gott setzen konnte, wovon man anderswoher zu wissen glaubte. — Dem Beliebigen und Schwankenden, welches in allen hier genannten

und in noch mehreren nicht genannten Erklärungen liegt, kann nur durch psychologische Erörterung ein Ende gemacht werden; am wenigsten aber dadurch, daß man mit vielen Neuern Verstand und Vernunft in graden Widerspruch und offenen Kampf gegen einander setzt, «gleichsam, als ob, wie Reubig sagt, «eine und dieselbe Seelenkraft jetzt etwas in Wahrheit «setzen könnte, was sie nachher wieder aufheben müßte, und «zwar dies Alles nach ihrer ewigen, unabänderlichen Natur, «Einrichtung und ihren ewigen Gesetzen ... Dies und Anderes «sind unangenehme Erscheinungen auf dem Gebiete derjenigen «Wissenschaft, von welcher Licht, Wahrheit, Heil und Seegen «über die Menschheit ausgehen soll.»

§. 146.

Fortsetzung.

Aus dem vorigen Paragraphen ergibt sich nun, daß wir auf solchem historischen Wege zu keiner gültigen Unterscheidung von Verstand und Vernunft hingelangen können; daß bisher nur Willkühr die Unterscheidungen getroffen habe, welche überdieß ganz unnütz waren, nicht selten ganz gegen allen Sprachgebrauch verstießen; daß also auch wir ohne weitere Rechtfertigung und willkührlich eine Unterscheidung treffen dürften, ohne daß man dagegen von jenen Philosophen Einwendungen hernehmen könnte, falls wir nur eine scharfe Grenzlinie zögen, und — konsequent blieben; — denn warum sollte uns diese Befugniß weniger zustehen, wovon die übrigen so willkührlich Gebrauch machen? Allein wir verfahren gar nicht willkührlich, sondern mit Nothwendigkeit, wenn wir so festsetzen: Daß dem Verstande alle diejenigen Thätigkeiten zugeschrieben werden müssen, welche erforderlich sind, um die Erscheinungen zu verstehen, unter Begriffe zu bringen, und alle diejenigen, welche damit gleichartig und nur Beziehungen der Begriffe auf Gegenstände sind, so daß nun allseitig über sie gedacht wird, was sie seien? oder: Daß der Verstand das Vermögen des Verstehens sei, als in welchem das Hauptmoment und Hauptstreben in seinen Thätigkeiten liegt; — dem Verstande kommt dann das erste reine, und alles empirische Denken zu, das unmittelbare und mittelbare Urtheilen und Schließen; — daß dagegen der

Vernunft diejenigen Denk-Thätigkeiten zugeschrieben werden müssen, wodurch wir die so gedachten und beurtheilten Erscheinungen begründet und begreiflich finden; und außer diesen Denkthätigkeiten alle jene höhern Akte ihr zugewiesen werden, welche dieses Denken einschließen, oder: daß die Vernunft das Vermögen des Grundes (des Begründens und Begreifens) sei. — Die Rechtfertigung solcher Unterscheidung liegt in folgenden Gründen:

a) Auf diese Weise sind Verstand und Vernunft so definirt, daß der letztern alle diejenigen Funktionen in der Wissenschaft zugetheilt werden können und müssen, welche auch der gewöhnliche Sprachgebrauch ihr zuschreibt und von den Philosophen ihr stets zugewiesen wurden, wenn sie diese Funktionen auf ein Seelenvermögen reduzirten; z. B. die Erkenntniß vom Kausalnexus der Dinge, das Denken nach dem Satze vom Grunde, die Erkenntniß Gottes, als eines absoluten Wesens, die Entscheidung über Wahrheit und Falschheit, die Aufstellung der Grundsätze des Rechtes und der Sittlichkeit und Religiösität, welche noch wohl Niemand dem Verstande zugeschrieben hat; überhaupt alles Denken in theoretischen und praktischen Ideen. Zwar gehört die Entscheidung über Wahrheit und Falschheit nicht der Vernunft, in so weit sie bloß denkt; allein, wie der Verfolg zeigen wird, führt sie doch dahin; — die zuletzt genannten Funktionen werden zwar auch nicht der bloß denkenden Vernunft zugelegt, aber doch immer der Vernunft — der sogenannten praktischen; sollen aber die theoretische und die praktische Vernunft nicht außer aller Verbindung mit einander stehen und daher unzweckmäßig beide als Vernunft bezeichnet werden, so muß die Vernunft — die theoretische — als das Vermögen des Grundes bezeichnet werden, weil nur dann durch ihre Funktionen die Gegenstände allein bekannt werden können, worauf alle jene — praktischen — Grundsätze sich beziehen, die Kräfte nämlich. Ohne frühere, wenn auch nicht selbst erkannte, Thätigkeit der denkenden Vernunft, als eines begreifenden Vermögens, fehlt es an der Möglichkeit einer Erkenntniß wahrer Pflicht, wahren Rechtes,

wahrer Religiösität, und alle Aufstellung ihrer Grundsätze richtet sich nach dem Denken der Vernunft. — Alle Ideen, welche man von jeher der Vernunft als ihr Eigenthum zuwies, werden nach dieser Unterscheidung als ihr Eigenthum anerkannt; und selbst diejenigen müssen dieses anerkennen, welche der Vernunft das Gebiet des Uebersinnlichen und der göttlichen Dinge zuweisen, ja auch sie die Offenbarung des Göttlichen in uns, das innere Licht nennen, etwa in dem Sinne, worin diese Worte bei Jakobi so oft vorkommen.

Wenn die Vernunft als das Vermögen der Ideen erklärt wird, so erklärt man sie freilich auf eine an sich zulässige Weise, und in einem dem Sprachgebrauche angemessenen Sinne; aber abgesehen davon, daß alsdann die Erklärung doch in etwa zu enge ist, so bleibt dieselbe auch unnütz und selbst unverständlich, wenn man nicht nachweiset, — und zwar empirisch-psychologisch nachweiset, oder wie anders? — daß und wie in uns die Ideen aufkommen, oder selbst in uns und durch uns entstehen. Diese Ideen lassen sich so wenig durch Erklärungen mittheilen, als die Begriffe vom Sein, von Substanz u. s. w., und können dann nur durch eigenthümliche Wirkungsweise des menschlichen Geistes entstehen und so zum Bewußtsein gelangen. In jeder andern Weise wird solche Erklärung: Die Vernunft sei das Vermögen der Ideen, den Geist nur verdunkeln, statt ihn aufzuklären, wie denn auch dieselbe wirklich den Mystikern und Schwärmern schon oft genug dazu gedient hat, Andere glauben zu machen, daß sie mit ihren hochtrabenden Redensarten erhabene Gedanken verbänden, ohne daß sie doch in Wahrheit etwas mehr, als Dunst und Nebel auf den Augen liegen hatten, den sie dunkel fühlten und bezeichnen wollten.

Die Verfolgung des Denkens der Vernunft wird die vollkommenste Einheit dieses Vermögens in allen hier angedeuteten, so sehr verschieden scheinenden, Funktionen ins hellste Licht stellen, und durch diese Darstellung — man verzeihe es, daß wir uns hier auf eine erst folgende Darstellung beziehen; wir wollten nur im Voraus andeuten, daß wir die Einheit der Vernunft vollkommen anerken-

nen; — durch diese Darstellung werden wir uns dann auch gegen die Vorwürfe sicher stellen, welche Stiedenroth *) denjenigen macht, welche «zuerst die Vernunft «als das Vermögen des Schlusses bezeichneten, und, hatte «die Metaphysik der Vernunft noch andere Funktionen «angewiesen, diese mit jener nach der Logik gebildeten «Bestimmung zusammenthaten, ohne sich darum «zu bekümmern, wie dasselbe Vermögen so «verschiedene Dinge hervorbringen, oder «leisten könne, wie sie das Vermögen der theore«tischen und praktischen Prinzipien, dann ferner ein «Vermögen der Ideen werden könnte, welche mit dem «Schließen nicht mehr zusammenhiengen.» Gegen Andere, als uns, haben die Vorwürfe allerdings viel Gewicht, weil diese Andern sich wirklich nicht darum bekümmerten, die innere Verbindung, den engen nothwendigen Zusammenhang in denjenigen Funktionen zu erweisen, welche sie der Vernunft beimaßen. — Zum Belege einer gewissen, im Sprachgebrauche, sich selbst unbewußt, sich geltend machenden Unterscheidung, und zum Belege der Uebereinstimmung dieser mit der unsrigen, führen wir an, daß man stets das Wort Vernunft übersetzt durch ratio, Verstand durch intellectus. Neben einer stehenden Unterscheidung liegt hierin auch die stillschweigend ausgesprochene Anerkennung, daß die Vernunft die ratio sei, als Seelenvermögen, nämlich die cogitandarum et cognoscendarum facultas, das Vermögen, Grund und Gründe des Gedachten und des Gedankens zu denken, zu erkennen und zu suchen.

b) Auch die Philosophen, welche ausdrücklich anders erklärten, haben die angegebene Bedeutung des Wortes Vernunft im Sprachgebrauche — und die innere Verschiedenheit der durch die Worte Verstand und Vernunft bezeichneten Zustände, nicht verkennen können, so daß sie nicht selten wunderbar mit uns übereinstimmen. So sagt z. B. Kant **): Die Verstandesbegriffe dienen zum Verstehen, die Vernunftbegriffe zum

*) Psychologie Bd. I. S. 21.
**) Kr. d. r. Vernunft S. 266. 6te Auflage.

Begreifen der Wahrnehmungen, d. h. der Erscheinungen. Hätte Kant diesen glücklichen Gedanken festgehalten, und das Begreifen weiter verfolgt, er würde seine willkührlichen und unzweckmäßigen Erklärungen gewiß vermieden haben. Eben so sagt Kant: Der Verstand geht zunächst auf Gegenstände, die Vernunft auf den Verstand; und: Der Verstand geht zunächst auf die Erfahrung, die Vernunft auf die Verstandeserkenntniß. So auch sagt Jakobi, ohne weitere Rechtfertigung, welcher der Sprachgebrauch ihn also wohl enthob: »Die vernünftige Erkenntniß ist eine Erkenntniß aus «Gründen.» — Darnach bleiben also, wie sich's gebürt, Verstand und Vernunft zwar verschieden, aber ohne Widerstreit mit einander.

c) Nicht allein mit dem Sprachgebrauche der Teutschen harmonirt unsere Unterscheidung, sondern auch die Lateiner und Griechen trennen auf eine im Wesentlichen mit der unsrigen völlig harmonirende Weise, jene intellectus (wofür zuweilen auch die mens erscheint) und ratio, diese νοῦς und λόγος. Ratio und λόγος heißen selbst Grund, und was war dann natürlicher, als bei Bezeichnungen einer gewissen Seite der anima und ψυχή, durch sie das Vermögen des Grunddenkens zu bezeichnen? Wenn in einzelnen Redensarten derselben Abweichungen von den unsrigen zukommen, so weiß man wohl, wie bei den Lateinern alle psychologische und philosophische, bei den Griechen, wie bei den Alten überhaupt, die psychologische Forschung und Sprache so ausserordentlich vernachlässigt waren, daß es noch zu verwundern ist, wie sie in diesem so wichtigen Punkte doch die richtige Bezeichnung trafen.

d) Nach solcher Unterscheidung erscheint die Vernunft als das höhere Vermögen im Menschen, der Verstand als das niedrigere, wie sie denn auch von jeher in und ausser der Wissenschaft in diesem Verhältnisse zu einander gedacht sind, so daß die Vernunft den Verstand voraussetzte; von jeher, bis es nämlich Friedrich Schlegel gefiel, den Verstand über die Vernunft zu setzen. Doch aber sind dessen Abgren-

zungen der Vermögen schon längst — besonders auf Veranlassung der Vorlesungen über die von ihm sogenannte Lebensphilosophie — so sehr als unstatthaft, willkührlich und widersprechend erkannt, daß es überflüssig ist, seiner Autorität nunmehr noch andere Gründe entgegenzustellen.

e) Auf solche Weise wird klar und genau das Gebiet des Verstandes, wie das Gebiet der Vernunft bezeichnet und begrenzt, so daß die Verwechselung derselben nicht schwer verhütet werden kann. — Zu diesen Gründen, welche für jeden, der nicht willkührlich hierin verfährt, bestimmend sein möchten, kommt noch der wichtigste hinzu, welcher auch der eigentliche Grund von a), b), c), d) und e), ist, nämlich:

f) Das Verstehen und bloße Denken der Dinge nach dem, was sie sind, ist wesentlich verschieden von demjenigen, was das Begreifen derselben enthält, so daß alles Verstehen der Dinge nicht im mindesten ihr Begreifen enthält, das erweiterte Verstehen eher das Begreifen zurückhält und erschwert, als befördert und erweitert. Jeder fühlt es gleichsam mit beiden Händen, daß es jedesmal ein ganz anderer Akt sei, daß auf ganz andere Weise die Seele in Thätigkeit gesetzt werde, wenn einmal gedacht wird: Das Ding ist dies, ist jenes, ist Inhärenz und zwar einer Substanz, und wenn das andere Mal gedacht wird, das Ding, was es auch sein mag, hat einen zureichenden Grund, wodurch es ist, möglich und begreiflich gefunden wird. Im letztern Falle tritt das Setzen eines neuen Dinges als seiend ein, wovon nichts in den Sinn oder die Wahrnehmung fällt, während das vom Verstande gedachte Sein das Sein eines Etwas ist, welches wenigstens in seinem Aeußern Gegenstand der Anschauung ist.

Die verschiedentliche Begriffsbestimmung von Verstand und Vernunft hat schon manche Bücher und weitläufige Abhandlungen veranlaßt. Zu den erstern gehören: Verstand und Vernunft, von Cajetan von Weiler, 1807, und Vernunft und Verstand, von Salat, 1808. Zu den letztern gehören die vielen Abhandlungen der gelehrten Zeitschriften, welche den

Streit der Rationalisten und Supranaturalisten — das Steckenpferd unserer Zeit — vor ihr Forum zu ziehen pflegen; und wie man leicht sieht, so hängt die endliche Beilegung dieses Streites großentheils von der Feststellung des Begriffes der Rationalität, und dieser Begriff vom Begriffe der Vernunft, und so von der Darlegung der Funktionen des Vermögens ab, welches man mit Recht Vernunft nennt*); und so ist klar, daß ohne eine ernstere Bearbeitung der empirischen Psychologie auch diese wichtige Streitfrage der Zeit nicht erledigt werden könne.

Anm. Ueber der Streitfrage, ob Gott der höchste und absolute Verstand, oder die höchste und absolute Vernunft sei? — Wie muß hiebei gedacht werden, wenn die Frage nicht den höchsten Unsinn enthalten soll? — Der Verstand und die Vernunft denken mittelbar, und können daher in Gott, der unmittelbare Erkenntniß hat, nicht eigenthümlich gedacht werden, wenn man sie auch ins Unendliche potenzirt.

§. 147.

Ausdehnung des Begreifens oder des Denkens eines Grundes.

Die Dinge bekommen für das menschliche Denkvermögen also ihre innere Haltung, und ihren wahren Bestand dadurch, daß ihnen die Vernunft einen Grund des Seins hinzudenkt, d. h. untergelegt denkt; und weil bei dem Denken, die Dinge haben keinen Grund, die Möglichkeit ihres Seins nicht mehr gedacht werden kann, so ist bei dem Denken des Seins irgend eines Etwas, welcher Art es auch sein mag, nothwendig ein Grund desselben zu denken. Mag also ein Etwas gedacht werden, welches ins Reich der Sinnenwelt gehört, oder über dieselbe hinausliegt, es muß stets als begründet gedacht werden, weil es uns sonst unmöglich wird, noch das Sein des Etwas zu denken.

Es ist daher nur aus einem frühern Irrthume vieler Philosophen begreiflich, wenn sie das Denken nach dem Satze vom Grunde, oder seine Anwendung beschränken wollten auf ein

---

*) Sehr treffend ist dies hervorgehoben in der durch eben so viel Gelehrsamkeit, als Scharfsinn ausgezeichneten und interessanten Schrift: De controversia, rationalismum inter et supranaturalismum habita. Scripsit *Rosenbaum*. *Treviris*. 1830.

Denken über die Dinge in der sinnlichen Welt, und die Veränderungen in derselben. Wenn Hume und nach ihm Kant und Fichte dieses Denken nach dem Satze vom Grunde nicht als ein konstitutives, sondern nur als ein, für die Menge der Veränderungen regulatives, Denken betrachteten, womit wir über die Erfahrung nicht hinausgehen dürften, ohne Lufthiebe zu machen: so lag offenbar ein Verkennen der absoluten Nöthigung, einen Grund zu denken, diesem Irrthume zum Grunde. Dem Hume war dieses Verkennen von da an nicht mehr zu imputiren, als er die Entstehung des Denkgesetzes vom Grunde in der öftern Assoziation der Vorstellungen in der Einbildungskraft gesucht und (irrthümlich) gefunden oder erkannt hatte; ja schon von da an nicht mehr, als er mit Locke alle Vorstellungen und Begriffe aus den Empfindungen der Sinne herleiten zu müssen glaubte. Aber Kant und Fichte hätten zu solcher Beschränkung der Anwendung des Denkgesetzes auf die Sinnenwelt nicht mehr hinkommen sollen, als sie den Gedanken vom Grunde rein in der Seele begründet fanden. Mochte es auch ganz wahr sein, daß alle Begriffe des reinen Verstandes und der reinen Vernunft ohne die Anschauung und Erfahrung leer blieben, wie die Anschauung blind ohne den Verstand und den Begriff; es lag doch die Bemerkung gewiß nahe genug, daß der Stoff der Anschauung nicht in den reinen Begriff des Grundes geschlagen werde, sondern dieser ein neues Etwas darstellte, wodurch der Stoff erst möglich gefunden wird, und daß dies Möglichfinden — wenigstens so weit, als es das bloße Gegentheil des Denkens der Unmöglichkeit ist — auf keine Weise durch die Beschaffenheit der Dinge entbehrlich werden konnte. Ja sogar, die erste Anwendung des Gedankens vom Grunde führt schon in die übersinnliche Welt hinüber, weil das Begründen gar kein Gegenstand der Anschauung oder Erfahrung, sondern nur eines reinen Denkens ist; und es ist in Ansehung des bloßen Begreifens, ohne nähere Bestimmung des Grundes, nach Zeugniß des eigenen Bewußtseins eines Jeden, sogar auch eine ganz gleichgültige Sache, ob der Grund eines Etwas in einem Erfahrbaren, oder Nichterfahrbaren liege, oder nicht; genug, der Grund ist von der denkenden Vernunft gesetzt, sobald eine Sache gesetzt ist, gleichviel, ob sie ein Sinnenobjekt, ein äußeres oder inneres ist, oder ein anderes Etwas. — Also

a) in Ansehung der zu begreifenden Dinge, mögen sie Phänomena sein oder Noumena, ist das Begreifen ohne Einschränkung überall gleich nothwendig.

Allein der Trieb zu begreifen, und die Nothwendigkeit, das Sein als möglich zu denken oder zu setzen durch den Grund, führen den Menschen zu dem Streben, den Grund selbst kennen zu lernen; ein Streben, welches mit seinem ihm zu Grunde liegenden Triebe in der Brust eines Jeden sich laut genug ausspricht, wenn nur das Denken eines Grundes angeregt ist. So sieht das Kind eine Seifenblase für eine farbige Kugel an, sieht sie platzen, und sie ist verschwunden. Wo ist sie geblieben? und wie konnte sie aufhören zu sein? denkt schon das Kind. Es setzt bei seiner Frage voraus, daß ein Grund des Verschwindens derselben dasei und zwar ein erkennbarer Grund; — wie könnte es sonst nach einem Grunde, und wie könnte es sonst nach dem bestimmten Grunde fragen, wornach es doch offenbar wirklich fragt? So sehen wir ein merkwürdiges Meteor am Himmel und fragen: Wie ist das entstanden? Daß es einen Grund habe, setzten wir voraus, und verkünden in dieser Frage sogar recht deutlich unsere Nöthigung, allem Seienden einen Grund hinzuzudenken; aber der Gedanke, es habe einen Grund, genügt unserer Wißbegierde, — oft eine eitle Neugier! — nicht; wir wollen einen bestimmten Grund erkennen, eher scheint uns das Denken eines Grundes nicht genug erheblich und unserer Erkenntnißkraft nicht genug entsprechend zu sein. Allein auch die Angabe des bestimmten Grundes genügt unserem Erkenntnißtriebe nicht mehr, sondern den äußern und innern Verband der Sache und ihres bestimmten Grundes streben wir zu durchdringen.

Es ist uns nicht mehr genug zu denken, im so beschaffenen Saamen des Baumes liege der eine Theil-Grund seines Daseins als eines solchen Baumes, in der Erde ein anderer, in der Wärme ein dritter, im Zuflusse der Theilchen der athmosphärischen Luft ein vierter Theil-Grund u. s. w.; es ist uns nicht mehr genug, zu wissen, daß der Saame zuerst dasein, dann eine Erstickung desselben, Erwärmung, Anfeuchtung und dergleichen ein Mehreres, dasein müsse, in dieser oder jener Aufeinanderfolge, d. h. in solcher äußern Verbindung; sondern wir streben fort, die innere Verbindung kennen zu lernen, um das Wie des Seins der Dinge zu erforschen, und so das Sein um und um zu ergreifen,

zu fassen. Nicht nur die Möglichkeit der Dinge (oder ihres Seins vielmehr) wollen wir denken, begreifen, sondern auch das Wie der Möglichkeit, und wollen das unvollendete, überall vorkommende Begreifen zu einem vollendeten erheben. (Auch kann man dafür sagen, es genüge uns das Begreifen des Seins nicht, wir strebten auch das Wie desselben zu begreifen; und in noch einer andern Redeweise, welche sich auch rechtfertigen läßt, kann man sagen: Wir wollen nicht bloß die Möglichkeit begreifen, sondern auch das Sein).

Nicht in allen Menschen ist dieser Trieb gleich stark; seine Ausbildung ist von der Art der Gegenstände der gewöhnlichen Beschäftigung, von dem Grade der erlangten Ausbildung des Geistes offenbar sehr abhängig, und so von außerordentlich vielen Zufälligkeiten. Der Ungebildete ist mit seinem vollendeten Begreifen alsbald am Ziele, was der Gebildete mit Recht für unerreichbar hält. Hieraus ergibt sich dann von selbst, daß dieser Trieb des Menschen kein absolutes, kein ihm mit seiner Natur angebornes Bedürfniß nach Befriedigung mit sich führen könne. Auch bezeugt jedem wieder das Bewußtsein dieser Dinge über sie, daß er nicht nothwendig einen bestimmt zu bezeichnenden, oder den bestimmten Grund des Seins denken, das Wie des Seins begreifen müsse; daß er sogar sehr wohl denken könne, — und falls er sehr vernünftig ist, er sogar sehr oft wirklich so denke, — daß es keinen vollkommen von uns erkennbaren Grund vieler Dinge gebe. So denkt z. B. der vernünftige Naturforscher, daß der Grund, warum die Wärme die Dinge ausdehne, die Kälte dieselbe zusammenziehe, nicht mehr erkennbar sey; denn er weiß sehr wohl, daß die Angabe der Prozesse, welche daselbst bei der Ausdehnung vorgehen, nicht die Vollendung des Begreifens sei. Es ist possirlich zu sehen, wenn andere (minder vernünftige) die Bewegung der Himmelskörper z. B. dann vollkommen begriffen zu haben wähnen, wenn sie bemerken, daß die Bewegung derselben nach den allgemeinen Gesetzen des Falles und der Anziehung — oder der Gravitation — Statt habe. — Wäre der Trieb, so vollkommen zu begreifen ein Trieb nach Befriedigung eines eigentlichen Bedürfnisses, so wäre der Mensch der größte Widerspruch mit sich selbst in der ganzen Natur, weil er mit Nothwendigkeit nach Etwas ränge, was eben so nothwendig absolut unerreichbar wäre; denn der Grund, warum solche Vollendung des Begrei-

fens nicht statthaft ist, liegt im Menschen selbst, oder in der Natur des aus ihm entspringenden Gedankens eines Grundes, und des entsprechenden übersinnlichen, nicht erfahrbaren Verhältnisses des Begründens. Es wäre eben so eitel, nach solcher Vollendung des Begreifens zu ringen, als es eitel wäre, die Substanzen der äußern und innern Welt zur Anschauung zu bringen; ein Ringen, welches oft bemerkbar wird, wenn der Gedanke an Uebersinnlichkeit der Substanz rege ist. — Je nachdem die Einsicht des Menschen weiter geht, oder mehr beschränkt ist, hält auch der Mensch das Begreifen später, oder früher für vollendet. — Also:

b) Das Begreifen ist in Ansehung seiner selbst beschränkt, hat nur absolute Nothwendigkeit, so lange die Möglichkeit der Sache oder ihres Seins gedacht werden soll, nicht aber, wenn nach dem letzten Wie? dieser Möglichkeit Frage erhoben wird.

§. 148.

Uebergang zur nähern Bestimmung des gedachten Grundes. Unmöglichkeit des Denkens eines Grundes von Dingen, deren Gedanke sich widerspräche. Subjektivität des vernünftigen Denkens.

Alle denkbare Bestimmung dessen, welches den Grund eines Etwas enthalten könnte, kann möglicher Weise nur eine Bestimmung desselben nach Verstandesbegriffen sein, weil nur durch Anwendung dieser das Herauskennen der Dinge aus den vielen übrigen Dingen geschehen kann. Bei der Vollendung des Begreifens wird dann die Vernunft die Verstandesbegriffe herbeiziehen und sie als Bestimmungen auf den Grund beziehen. Nothwendig ist dann aber nach dem Gesagten nur die Anwendung des Verstandesbegriffes vom Sein auf den Grund, so lange nur das Sein eines Etwas, welches weiterhin unbestimmt ist, begriffen werden soll; — es muß nur ein Etwas, wodurch das Seiende ist, als seiend gedacht werden, so ist dem Bedürfnisse der Vernunft entsprochen.

Als seiend aber muß der Grund gedacht werden, weil, als nichtseiend gedacht, derselbe ein pures Nichts ist, aus dem die

Vernunft nie ein Etwas begreifen, nichts möglich finden kann. Dadurch aber, daß die Vernunft die Verstandesbegriffe anwendet, werden diese Begriffe nicht zu Vernunftbegriffen. — Das Sonderbare, welches beim ersten Anscheine darin liegt, daß die Vernunft ihren Grund durch Verstandesbegriffe bestimmt, rührt einzig her aus der Bezeichnung verschiedener Seiten desselben Ich durch verschiedene Worte, und ist somit in der Sprache begründet; es verliert sich deßhalb, wenn man die Sache so bezeichnet: Die Begriffe, wie die Begriffe des Seins und des Grundes, seien gewisse Formen der Seele, welche in ihr entweder a priori liegen, oder a posteriori in ihr zu Stande gekommen seien; durch diese Formen ihrer selbst denke sie Alles und jedes, was ihr zu denken gegeben werde. Die Worte Verstand und Vernunft sind ja weiter nichts, als im Leben und in der Wissenschaft angenommene Kunstausdrücke, um daran die verschiedenen innern Thätigkeiten als an zwei Anhaltpunkte anknüpfen zu können, und sind als solche zuweilen mehr verwirrend, als aufklärend. — Umgekehrt kann offenbar der Verstand den von der Vernunft gebildeten Begriff vom Grunde auf Dinge anwenden und sie als Grund denken; er denkt über die erscheinenden Dinge dann nur, daß ein Anderes durch sie sei, d. h. er versteht die Dinge so, obwohl er darum aus ihnen und durch sie, wie durch dieses Denken nicht selbst begreift. Auf solche Weise kommt dann der allgemeine Gedanke zu Stande: Wo der ganze Grund ist, da ist die Folge*), so wie der weitere Gedanke: So lange der ganze Grund da ist, ist auch die Folge da; — es bedarf nur eines Verstehens dieser Gedanken, einer Analyse der Begriffe in denselben, um sie nothwendig und wahr zu finden. Der außerordentliche Unterschied aber solcher Gedanken und des andern: Was ist, hat einen zureichenden Grund, wodurch es ist, ist wohl zu auffallend, als daß man denselben noch mehr auseinander zu setzen hätte.

*) Statt der Folge würde man besser sagen das Begründete; indessen ist jene Redeweise so gewöhnlich, daß sie wohl nicht außer Brauch gesetzt werden wird; richtiger wäre die andere, weil in dem Begriffe vom Grunde keine Zeitbestimmung des Vorher, wie in der Folge die Zeitbestimmung des Nachher, oder des nachher Seienden liegt; gewöhnlich ist der Grund eher da, als das durch ihn sein-Könnende und Seiende, und daher rührt jene Ungenauigkeit der genannten Redensarten.

Weil es unmöglich ist, in Widersprüchen zu denken, wenngleich wohl möglich, widersprechende Gedanken nach einander zu haben, und Widersprüche zu sagen: so ist es auch unmöglich, einen Grund eines Etwas zu denken, welches sich in seinem Begriffe widerspräche. Wenn widersprechende Merkmale zu einem Begriffe verbunden scheinen, wie im Begriffe des runden Quadrats und des viereckigen Zirkels, so ist dies auch bloßer Schein, indem ein solcher Begriff an sich stets unmöglich ist, von der einen Seite das setzt, was er von der andern aufhebt; es wird also bei solchen Ausdrücken an Nichts gedacht, und wie sollte dann für ein Etwas, das nicht ist oder Nichts ist, ein Grund gedacht werden können?

So wie es unmöglich ist, ein sich selbst Aufhebendes und Widersprechendes zu begründen, so ist es nicht möglich, einem Etwas, was man nur anschaut, etwa durch Einbildungskraft, und was man also nicht als seiend denkt, einen Grund hinzuzudenken, wodurch es wäre; denn es fehlt an dem zu Begründenden. — Es kann auch das Begründen und Begreifen so lange nicht nothwendig sein, als nicht mit Nothwendigkeit ein Sein gedacht ist. Gleichviel aber gilt es, ob die Nothwendigkeit, ein Sein zu denken, eine subjektive, oder eine objektive ist; ist der Gedanke des Seins nothwendig, dann ist das Denken eines Grundes nothwendig; ist jenes willkührlich, wie in der als solche anerkannten Dichtung, so ist es auch eben so willkührlich, diesem Etwas einen Grund hinzuzudenken. Das Denken vom Grunde ist daher stets ein gewisses hypothetisches Denken, in der Form nämlich: Wenn das Etwas ist, so ist auch ein Grund, wodurch es sein konnte und ist. So wie aber die absolute Nöthigung, ein Sein, z. B. der innern Sinnenobjekte zu denken, nie eine durch die Dinge und ihre Beschaffenheit allein uns angethane Nöthigung ist, die Nöthigung, so zu denken, vielmehr in der Natur des Subjektes (des Verstandes) liegt, und es also keine absolut-objektive Nothwendigkeit, das Sein zu denken, geben kann, so liegt die Nöthigung dem Sein alsdann einen Grund hinzuzudenken, offenbar auch, und sogar noch viel mehr in der Natur des Subjektes (der Vernunft desselben), und deßhalb läßt sich auch hier keine bestimmte Grenzlinie zwischen einem objektiv- und einem subjektiv-nothwendigen Denken eines Grundes ziehen. Alles solches Denken ist eigentlich und seiner Natur nach ein

subjektives und subjektiv-nothwendiges Denken, ohne darum werthlos zu sein, oder auch nur weniger Werth zu haben, als ein sogenanntes objektiv-nothwendiges Denken und Begreifen; ja dieses schiene sogar den wenigsten Werth für uns haben zu müssen, weil es nämlich im Objekte läge, somit außer uns; für uns — die Subjekte — wäre es = 0, so lange es nicht subjektiv würde.

§. 149.

Nähere Bestimmungen des Begriffes vom Grunde, und Bestimmung des Grundes selbst.

Obgleich nun nach innerer Erfahrung die Vernunft ihr Begreifen auf das Denken eines Grundes des Seiens einschränken, und das Begreifen bis zur höchsten gedachten Stufe auch nicht einmal vollenden kann: so ist sie doch genöthigt, zum Begreifen des verschiedenen Seins eine Verschiedenheit des Grundes zu denken, sollte auch diese Verschiedenheit nur die verschiedene Seite des Etwas sein, welches gemeinschaftlicher Grund heißt. Und so kann, wenn die Vernunft veranlaßt wird, ein verschiedenes Sein zu begründen, auch der Begriff vom Grunde verschiedentliche und bestimmende Modifikationen erleiden, auch der Grund somit näher bestimmt werden; und diese Bestimmungen können dann in diesem Begreifen so nothwendig werden, als der Gedanke vom Grunde überhaupt nothwendig war beim Denken des bloßen Seins. So lange nur bloß das Sein gedacht ist, kann auch nur bloß ein Grund gedacht werden, und nach den Modifikationen des Denkens vom Sein, muß sich die Modifikation des Denkens der Vernunft richten, und auch ordnen lassen. Wir werden daher die Modifikationen des Begriffes vom Grunde, und die möglichen Bestimmungen des Grundes mit Sicherheit entdecken, wenn wir das Denken der Vernunft (d. h. das Denken des Grundes) beobachten auf den verschiedenen Stufen, worauf es bei der Verschiedenheit des Denkens des Verstandes gestellt erscheint. Wir stellen daher unsere Frage in Ansehung der Bestimmungen des Grundes so:

«Wie bestimmt die Vernunft ihren Grund, wenn «der Verstand sein Seiendes denkt durch den Be«griff:

a) des unselbstständigen Seins, oder der Inhärenz?

b) des selbstständigen Seins, oder der Subsistenz?

Ueber a. Das nächste Sinnenobjekt denkt der Verstand nach §. 115. als unselbstständig seiend, und dieser bloße Gedanke des unselbstständigen Seiens gibt der Vernunft schon Anlaß, und darauf wird sie durch ihre Natur genöthigt, ihren Begriff vom Grunde mit Modifikationen zu begleiten. Der Gedanke der Unselbstständigkeit liegt aber dem Verstande beim sinnlichen Anschauen zu nahe, als daß er ihn nicht immer beim Anschauen bilden sollte, den Fall einer außerordentlichen Störung oder Unterbrechung im Denken allein ausgenommen; und so erfolgt dann in der Vernunft die nähere Bestimmung: des Begründetseins durch ein Anderes, d. h. des Bedingten, dann des Bedingenden und der Bedingtheit (als Verhältnißgedanke). Das, was unselbstständig ist, ist auch durch ein Anderes, denkt die Vernunft, und ist nicht durch sich. Der Gedanke des Durchsichseins schimmert hier schon durch; allein darin liegt nur mehr eine Andeutung solchen Denkens, als ein solches Denken selbst; und dabei kommt der Gedanke nur in negativer Form vor. Ja sogar in den gewöhnlichen Fällen wird bei dem Begreifen der Farbe, Wärme ꝛc. sogleich und nur gedacht an ein Sein durch Anderes, ohne daß der entgegengesetzte Gedanke des Unbedingten, Absoluten auch nur von fern angeregt würde.

Die Nöthigung zu dem Gedanken des Bedingtseins liegt nicht in dem Gedanken des Verstandes vom Sein, sondern vom Inhärirendsein, dem immerwährenden und nothwendigen Sein des Etwas an einem Andern, also in der steten Verbindung der Inhärenz mit einer Substanz. Denn die Vernunft begreift nur so, warum die Inhärenz nie selbstständig erscheine und sei, wie sie es doch könnte, wenn sie durch sich existiren sollte. Alles, was uns in die Anschauung fällt, in die äußere wie die innere, ist nicht für sich, sondern an einem Andern, so denkt der Verstand; es ist nicht durch sich, sondern durch ein Anderes, so denkt die Vernunft. Mehr aber, als der Gedanke des Bedingtseins durch ein Anderes wird der Vernunft bei dem bloßen Gedanken der Unselbstständigkeit des vom Verstande Gedachten noch nicht nothwendig; insbesondere wird es noch nicht nothwendig, zu bestim-

men, welches dieses Andere sei. Soll auch solche weitere Bestimmung des Bedingenden möglich sein und nothwendig werden: so müssen wir (der Verstand) die Inhärenz wieder näher bestimmen durch andere Gedanken. Dies geschieht nach §. 117. wenn wir sie als Eigenschaft, oder als Zustand denken. Also:

aa) Wie bestimmt die Vernunft das Bedingende beim Gedanken der Eigenschaft?

bb) Wie bestimmt die Vernunft das Bedingende beim Denken des Zustandes?

Ad aa. Die Eigenschaft ist bleibende, und zwar unabänderlich bleibende, Inhärenz einer Substanz; die Eigenschaft ist vom Dinge unzertrennlich, so daß das Sein des Dinges nicht mehr gedacht wird, sondern nur sein Nichtmehrsein, sobald die Eigenschaft an dem vermeintlichen Dinge nicht mehr vorkommt. Ich denke nicht mehr, es sei noch Holz da, wohl aber, es sei ein Haufen Asche da, wenn ich beim Berühren desselben nicht mehr Widerstand, oder Härte antreffe, sondern nur weichende Asche. Diese nothwendige und unaufhörliche Verbindung des Einen mit dem Andern muß aber von der Vernunft auch möglich gefunden werden; und nicht allein dies, sondern sie muß die Eigenschaft in einer solchen Weise begründet denken, daß nun darin die nothwendige Verbindung der Sache und Eigenschaft auch als eine nothwendige gefunden und begriffen werden kann. Dies kann die Vernunft nach Zeugniß des Bewußtseins nur so, daß sie die Eigenschaft bedingt denkt durch die Substanz, und zwar durch die Substanz allein; denn wo die Substanz ist, ist die Eigenschaft, und zwar stets auf gleiche Weise; — sollte also außer der Substanz noch ein Grund der Eigenschaft existiren, so müßte dieser zur Substanz bleibend und nothwendig selbst gehören, mit ihr das unum sein. So denken wir also nothwendig, daß der Grund der Härte des Holzes, oder der Grund, warum wir bei der Berührung desselben Widerstand finden, in der Substanz des Holzes liege; so enthält der Schnee den Grund, warum er weiß, das Eis den Grund, warum es kalt ist, u. s. w. Bei der Begründung der Eigenschaft ist diese der Vernunft ein Bedingtes, und zwar ein durch die Substanz seiendes Etwas.

Anm. Warum wird nicht die Substanz durch die Eigenschaft begründet gedacht? Ist dies unmöglich? warum?

§. 150.

Fortsetzung. Begreifen der Zustände.

Ad bb. Der Zustand wird vom Verstande als ein wechselndes Unselbstständige gedacht, von der Vernunft daher durch ein Mehreres begründet werden müssen, als wodurch die Eigenschaft begründet ist, nämlich durch ein Ding, welches außer der Substanz da ist, woran der Zustand existirt, und nur zuweilige, oder zufällige Verbindung mit derselben hat; so scheint es. Daß die Substanz als der zureichende Grund nicht gedacht wird, scheint dann ferner darin begründet zu liegen, daß, falls der zureichende Grund des Zustandes in der Substanz läge, die Sache also selbst als der zureichende Grund gedacht würde, dann auch das Begründete als so lange seiend gedacht werden müßte, als die Sache als seiend gedacht würde; der Zustand also und zwar mit Nothwendigkeit unabänderlich der Sache inhäriren, d. h. nicht mehr Zustand, sondern Eigenschaft sein müßte. Sollte der zureichende Grund, warum der Ofen den Zustand der Wärme an sich trägt, ganz und gar im Ofen, in seiner Substanz selbst liegen: dann müßte, so lange der Grund derselbe ist, der Ofen existirt, auch immer die Wärme dasein; denn wo der Grund ist, ist auch das Begründete, so denkt dann nothwendig der Verstand; es müßte also die Wärme am Ofen nicht mit Kälte wechseln, sondern identisch mit sich selbst am Ofen beharren, d. h. sie müßte eine Eigenschaft des Ofens sein; und dies zu denken, ist beim Denken des Zustandes unmöglich, weil Einerleiheit, Verschiedenheit und Wechsel das Gegentheil von einander sind, man sie nicht zugleich denken kann und als dasselbe nie denken kann. Allein, obgleich wir über die Zustände nach Ausspruch des Bewußtseins gewöhnlich denken, sie seien nicht durch die Substanz allein begründet, so liegt doch die Nothwendigkeit, so zu denken, nicht in einer Unmöglichkeit, ein wechselndes Sein durch die Substanz desselben zu begründen, sondern vielmehr in der außerordentlich ausgedehnten und fast allgemeinen Erfahrung, daß da, wo Zustände eines Dinges eintreten und wechseln, auch ein anderes Ding außer der Substanz vorfindlich ist, dessen Verbindung mit der Substanz als der zureichende Grund des Zustandes gedacht wird. Daß es nicht unmöglich sei, einen Zustand des Dinges durch die Substanz desselben zu begreifen, ist daraus klar, daß wir den Begriff vom freien Wesen, freien Kräften ha-

ben, welche wir als zureichend denken, sich selbst in einen Zustand zu versetzen und nicht zu versetzen. Deßhalb kann die Nöthigung, an einen andern Grund zu denken, als welcher in der Substanz läge, in jener gedachten Weise nur scheinbar entstehen; und es hat sogar die dort erwähnte Weise zu denken selbst ihren Grund nur in dem auf andere Weise nothwendig werdenden Denken, daß der Zustand durch ein anderes Ding ins Dasein gebracht sei.

Soll der Zustand des einen Dinges durch ein anderes Ding von uns begründet werden, so muß die Erfahrung uns mehr liefern und der Verstand mehr denken, als den Zustand und andere Dinge außer jenem Dinge, woran der Zustand haftet, weil sonst der mögliche Gedanke des Daseins vom Zustande durch Freiheit der Substanz nicht ausgeschlossen ist, wenigstens mit Nothwendigkeit nicht ausgeschlossen werden kann. Was aber die Erfahrung für diesen Zweck uns allein liefert und offenbar nur liefern kann, und deßhalb vom Verstande zur Veranlassung des weitern Denkens der Vernunft (des Denkens eines bestimmten Grundes) allein gedacht werden kann, ist die Folge oder das Eintreten des Zustandes mit oder nach dem Dasein eines Andern. Wird diese Folge oder das Zusammensein der Dinge mit Nothwendigkeit gedacht, so wird auch mit Nothwendigkeit ein Grund gedacht, warum der Zustand des einen Dinges bei oder in seinem Zusammentreffen mit andern, oder mit einem andern Dinge eintrete, eingetreten sei. Nicht aber immer entdecken wir, (und falls wir ein solches zu entdecken glauben, doch nicht immer mit Sicherheit,) das Ding, welches den Grund enthält für den Zustand. — Manches Ding aber kann nicht als solcher Grund gedacht werden, wenigstens nicht als der zureichende Grund, und zwar dasjenige nicht, dessen Vorhersein, oder Beisammensein mit dem Dinge nicht den Zustand zur Folge hat. Das Holz kann der zureichende Grund nicht sein, warum der Ofen warm wurde, weil ich Holz genug in den Ofen hineinlegen kann, ohne daß er warm würde, und dieses stände im Widerspruche mit dem nothwendig gedachten Eintreten des Begründeten, wo der ganze Grund als seiend gesetzt oder gedacht ist. Nur dasjenige Ding kann als der Grund des Zustandes des andern Dinges gedacht werden, auf dessen Verbindung mit diesem, sei sie eine räumliche oder zeitliche Verbindung, der Zustand wirklich erfolgt. Solche Dinge denken wir nun oft sehr irrthümlich als die begründenden Dinge,

oft willkührlich; aber mit Nothwendigkeit denken wir sie als begründend dann, wenn in ihrem Zusammensein mit dem Dinge der Zustand immer entsteht. Dann lehrt aber die Erfahrung, daß das Entstehen der Zustände von vielerlei Dingen entspringen könne, so daß es wohl äußerst wenige Zustände der Dinge geben möchte, welche immer denselben Grund hätten, und daß die Verschiedenheit der Umstände, oft mehr, oft minder das Zusammentreten der Dinge erfordere. Wenn also ein Zustand der Dinge gegeben ist, welcher stets und also unabänderlich eintritt, wenn das Ding in solcher äußern Verbindung stand mit diesem andern Dinge, was auch in der Erfahrung vorgefunden wird, dann muß in diesem Dinge der Grund des Zustandes liegend gedacht werden. — Mag so der Grund des Zustandes des Dinges **A** aber auch begründet sein durch die Dinge **B, C....X**, der ganze Grund kann dennoch in den andern Dingen **B, C....X** nicht liegen, sondern ein Theilgrund muß als in dem Dinge **A** liegend gedacht werden, und zwar derjenige, welchen wir als die Fähigkeit bezeichnen, diese Zustände annehmen zu können. Wir finden nämlich und denken, daß nicht alle Dinge alle Zustände annehmen können; das Holz kann nicht flüssig, das Eis nicht warm, das Feuer nicht kalt werden. Wenn also auch der Zustand des Dinges **A** durch andere Dingen vorzüglich begründet ist, so muß doch stets auch noch an denjenigen Theil des Grundes mitgedacht werden, welcher in der Eigenthümlichkeit des Dinges liegt. — Hieraus sieht man leicht, daß der Terminus zureichender Grund als Gegensatz zum Theilgrunde kein Pleonasmus sei, und daß Krug deßhalb ganz ohne zureichenden Grund den Beisatz zureichend angefeindet und gestrichen habe. —

Dieser Gedanke, der Zustand sei durch ein anderes Ding begründet, nur zum kleinen Theile in dem Träger des Zustandes, nöthigt die Vernunft zur Bestimmung des Grundes, als eines thätigen Grundes, d. h. als einer Ursache; der Zustand heißt nun nicht mehr bloß Begründetes, oder gar Folge, sondern Verursachtes oder Wirkung, oder Bewirktes. Das andere Ding, — rücksichtlich die andern Dinge, — worin der der Hauptgrund des Zustandes liegt, tritt bei der Entstehung des Zustandes zu dem Träger in das Verhältniß, welches Einwirken heißt, und beim Aufhören des Zustandes tritt es aus diesem Verhältnisse heraus, oder wird von andern einwirkenden Dingen gehemmt und überboten. Bisher ward der Grund —

wie bei dem Begreifen der Eigenschaften — als ruhender Grund gedacht, hier aber als eine Zeitlang in Thätigkeit seiend. — Dieser Begriff des thätigen Grundes führt die Nothwendigkeit für die Vernunft mit sich, den Begriff der Kraft zu bilden, als desjenigen Etwas in dem Wirkenden, oder Verursachenden, wodurch es wirksam sein konnte, und als Ursache begreiflich ist.

§. 151.

Fortsetzung über das Denken von Ursachen der Zustände. Kausalprinzip.

Weil die Zustände der Dinge ihre Veränderungen gleichsam konstituiren, und in dem Wechsel der Zustände, wie ihrem Entstehen, dasjenige enthalten liegt, was das Geschehene heißt, so bekommt das Denkgesetz vom Grunde: Alles, was ist, hat seinen Grund, nunmehr in Ansehung der Veränderungen die Form: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, oder: Jede Veränderung hat ihre Ursache; — der Satz, welcher auch vorzugsweise das Kausalgesetz, wie jener das Gesetz vom Grunde genannt wird. Sobald dieser Gedanke entstanden ist, ist auch der Satz verständlich: Jede Ursache hat ihre Wirkung, so wie der andere: Jede Wirkung hat ihre Ursache. Beide letztern Sätze sind aber sehr verschieden und zu unterscheiden vom Satze vom Grunde, obschon sie unzählige Male damit verwechselt sind. Sie sind von diesem offenbar zunächst so verschieden, wie der Begriff des Grundes verschieden ist vom Begriffe der Ursache; dann aber auch vom Gesetze vom Grunde, und vom Kausalitätsgesetze, mit welchem letztern sie noch öfter verwechselt sind, noch so weit verschieden, wie alles eigentliche analytische Denken des Verstandes vom synthetischen der Vernunft. Mit dem Kausalitätsprinzipe: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, gehen wir über den Verstandesbegriff und die Erfahrungssache des Geschehenden weit hinaus in ein anderes höheres Gebiet des Seins, werden durch ihn zu neuen, noch nicht gedachten, Dingen und Verhältnissen hingeleitet, deren Dasein der Satz uns zu verbürgen scheint. Jene andern Sätze aber: Jede Ursache hat ihre Wirkung, jede Wirkung ihre Ursache, haben nur den Werth analytischer Gedanken, indem diese Sätze

(Urtheile) durch Analyse der Subjektsbegriffe von Ursache und Wirkung von selbst, also durch eine bloße Operation des Verstandes, die er mit den Vernunftbegriffen vornimmt, (vergl. §. 148. S. 147.) sich ergeben, ohne unser Denken und unsere Erkenntniß zu erweitern. Wir bleiben mit diesem Denken und in ihm bei denjenigen Gegenständen stehen, welche wir schon als seiend dachten, und es ist nur Zurückweisung auf das schon Gedachte, ein Aufmerksammachen auf dasselbe. Wenn wir Ursache denken, was wird dann noch sonst gedacht, als Etwas, wovon ein Anderes bewirkt wird, Wirkung ist?

Daß also jede Ursache eine Wirkung habe, ist ein Satz, in welchem nur Mißverständniß hohe Weisheit suchen kann, und nicht selten zu gröberm Mißverständnisse Veranlassung liegt; so auch der andere. Dieses Mißverständniß entsteht dann, wenn man den Satz: Jede Ursache hat ihre Wirkung, so versteht: Alles, was sei, wirke Etwas; faßt man ihn aber in diesem Sinne auf, so ist er unerwiesen, kein nothwendiges Denkgesetz. Der zweite Satz: Jede Wirkung hat ihre Ursache, kann nur durch diese Verwechselung zu einiger Anwendung kommen, daß man die Dinge vermittelst einer Erschleichung zuvor als bewirkte Dinge denkt, als Wirkungen, und ihnen alsdann eine Ursache hinzudenken muß um der Widerspruchlosigkeit und logischen Konsequenz willen. Denn was ist offenbarer, und zugleich überflüssiger zu denken, als daß da, wo ein von einem Andern Bewirktes gedacht wird, auch dieses Andere, d. h. die Ursache gedacht werden müsse? — So ist auch der Satz: Wo die Ursache ist, da ist die Wirkung, ein bloßer Verstandesakt, ein leeres Gedankenspiel in Begriffen, so wie der oben (§. 148. S. 147) angegebene Satz in Ansehung der Folge. Dieses Kausalprinzip, weil alle Veränderung möglich sein muß, und es nur durch eine Ursache sein kann, ist in seiner Anwendung und seiner Ausdehnung so unbeschränkt, wie das Denken eines Grundes des Seienden; nicht als bloßes Regulativ kann der Satz angesehen werden, um die Erfahrungserkenntniß zu ordnen und zu erweitern, sondern, weil jede Veränderung ohne eine Ursache als unmöglich gedacht werden muß, so muß jeder als seiend gedachten Veränderung eine solche hinzugedacht werden, und der Satz, wenigstens für das Denkvermögen konstitutiv sein; ob er aber nicht bloß ein nothwendiges Denkgesetz enthalte und bloß formal, bloße Form des Denkvermögens, sondern auch real

sei, zu Wirklichkeiten und nothwendigem Fürwirklichhalten führe, darüber kann erst später die Frage kommen.

Der Ausdruck des Kausalprinzips muß nach dem Gesagten so gestellt werden: Jedes, was geschieht, hat seine Ursache. Zuweilen stellt man dasselbe so hin: Alles, was geschieht, muß seine Ursache haben, und auch in dieser Form läßt es sich vertheidigen. Zwar scheint darin eine Verwechselung des bloßen Seins und des Sein-Müssens zu liegen, die aber nicht darin liegt, obwohl man sie zuweilen darin hat sehen wollen. Tetens*), nachdem er die häufige Verwechselung des Seins mit dem Sein-Können, des Werdens und Werden-Könnens gerügt hatte, sagte so: «Leibnitz sagte mit Recht: Ohne zu«reichenden Grund geschieht nichts. Aber wer hat die Phi«losophen berechtigt, zu sagen: Ohne zureichenden Grund könne «nichts geschehen? So wenig daraus, daß etwas nur sein «kann, gefolgert werden darf, daß es wirklich sei; eben so «wenig darf daraus, daß etwas nicht geschieht, geschlossen «werden, daß es nicht geschehen könne. Wenn nun etwas «keinen zureichenden Grund hat, und also auch nicht geschieht, «wie kann man daraus schließen, es könne auch nicht geschehen? «u. s. w.» Tetens spricht hier offenbar nur über die negative Form des Vernunftgedankens, aber eben so offenbar in einem Raisonnement, das ganz und gar auch die positive Form des Satzes vom Grunde und des Kausalitätsprinzips trifft. Nach ihm wäre es also nur statthaft, zu sagen: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, nicht aber: Alles, was geschieht, muß seine Ursache haben, oder hat nothwendig seine Ursache. Allein, wenn die letztere Form des Ausdruckes gewählt wird, so will man offenbar damit nicht sagen, daß die Ursache eine nothwendige Existenz habe, objektiv nothwendig sei, sondern daß es nothwendig sei, eine solche zu denken; und dann kann man nicht das Mindeste dagegen einwenden. Es ist dem Menschen unumgänglich nothwendig nach Zeugniß des eigenen Bewußtseins, dem Zustande eine Ursache untergelegt zu denken; nicht also bloß denkt Einjeder, daß der Zustand eine Ursache habe, sondern er muß so denken, sobald der Zustand möglich gefunden werden soll; er kann nicht anders. Tetens

*) Vers. XII. S. 144. II. Bd.

glaubte ohne Zweifel, daß der Mensch den Dingen so einen zureichenden Grund hinzudenke, wie er über die Körper etwa denke, daß sie schwer seien, oder wie er bei jeder erfahrungsmäßigen Bestimmung denke, daß die Dinge nun einmal so seien; er glaubte also, es sei das Denken nach dem Satze vom Grunde ein erfahrungsmäßiges Denken; und dann ist es vollkommen begreiflich, wie er gegen jene Formel des Denkgesetzes protestiren konnte. — Denn sobald man urtheilt, die Körper müssen schwer sein, hat man willkührlich gedacht, indem die Erfahrung, worauf hiebei offenbar Alles ankommt, zu solchem Urtheile nicht berechtigen kann, und auch sonst nirgend in der Erfahrung ein Etwas vorkommt, worüber man mit Grund urtheilte, es müsse so sein.

Nur unter der Voraussetzung, daß ein Erfahrungsurtheil unter einem andern subsumirt wäre, würde es nothwendig, dieses zu fällen, wenn jenes gefällt wäre; aber dies wäre wieder nur ein nothwendiges Denken des Seins, kein Denken des nothwendigen Seins. Wenn die Schwere der Körper als die Form ihres Hinstrebens zum Mittelpunkt der Erde gedacht und über alle Körper gedacht wird, daß sie zum Mittelpunkte der Erde hinstreben: dann wird es freilich nothwendig (nach dem Denkgesetze der Einerleiheit) zu denken, daß die Körper schwer seien; und dies pflegen wir kürzer so auszudrükken: die Körper müssen schwer sein, in dem Sinne, daß es uns dann unmöglich sei, anders zu denken, als daß sie es sein. — Tetens hatte das aprioriſche Denken und seine Bedeutung noch nicht erkannt. Er faßte den Satz nur als Ausdruck eines Naturgesetzes, als das Kausalgesetz, und betrachtete ihn nicht auch als Denkgesetz oder als Kausalprinzip; d. h. er dachte, es verhalte sich die Natur nach einer solchen Regel, aber er dachte nicht zugleich, daß wir a priori diese Regel der Natur ihr selbst gleichsam vorschreiben, oder nach solchem Satze nothwendig über sie zu denken. — Hiernach wird man leicht ermessen, daß es genau genommen eine Verwechselung des Verschiedensten sei, wenn man den Ausdruck: Kausalgesetz (wornach die Welt regiert wird) mit dem andern: Kausalprinzip (wornach wir über sie denken, sie fast zu denken beginnen) verwechselt.

In Ansehung des Ausdruckes gilt eben das, was hier über den Satz vom Grunde gesagt wird, auch von den Denkgesetzen des Verstandes. Es ist nicht bloß statthaft zu sagen:

Widersprechende Merkmale werden nicht zu einem Begriffe verbunden, sondern man darf ungescheut sagen: Es ist nicht möglich, solche zusammen zu verbinden.

Anm. 1. Der eigentliche Grund, warum wir hier von Müssen, Nicht-Können reden, liegt darin, daß unsere Einrichtung als denkender Wesen für uns die Möglichkeit der Erfahrung bedingt. Warum?

Anm. 2. Der Satz vom Grunde, wie das Kausalitätsprinzip lassen sich auch in einer negativen Form darstellen, und sie kommen alsdann auch in dieser Form sehr häufig zur Anwendung. Das Gesetz vom Grunde negativ ausgedrückt, heißt: Was keinen Grund hat, ist nicht, und ist unmöglich; wo keine Ursache ist, gibt es keine Veränderung, und diese ist daselbst unmöglich.

§. 151.

Fortsetzung der Lehre über das Kausalprinzip.

Das Kausalprinzip und so auch den Satz vom Grunde hat man in der Leibnitz-Wolfischen Schule nicht selten aus den Denkformen des Verstandes herleiten wollen. Ueber das Verhältniß des Kausalprinzips als Denkgesetzes zu den übrigen drei (§. 141. a. b. c. angeführten) Denkgesetzen des Verstandes herrschte überhaupt von jeher und herrscht noch jetzt vielfache Verwirrung, welche, wie es scheint, daher entstand, daß man die Denkbarkeit der Sache, die logische Möglichkeit verwechselte mit dem Denken der Möglichkeit der Sache; daß man zwar eine formale Möglichkeit (Denkbarkeit) von realer (gedachter objektiver) Möglichkeit unterschied, aber die letztere sich selbst nicht verständlich machte, und dann verleitet wurde, die verschiedenartigsten Dinge unter einen Gesichtspunkt zu stellen. Schon Wolf gerieth in der Verhältnißbestimmung in Ansehung der Denkgesetze mit sich in einen offenbaren Widerspruch, da er in der Metaphysik einmal erklärte: Principium contradictionis est fons omnis, quae datur in rebus, veritatis, und das andere Mal: Veritatis omnis, quae datur in rebus, fons omnis est principium rationis sufficientis. Diese widersprechenden Behauptungen erklären sich nur zum Theile durch die Ansicht, daß diese Denkgesetze innerliche Verwandtschaft haben, sogar dieselben seien, oder daß doch das eine auf dem andern beruhe. Diese Ansicht hat unter Andern Reimarus*) laut und so

*) Vernunftlehre. S. 121.

ausgesprochen: «Die Einstimmung und der Widerspruch sind «nichts Anderes, als ein zureichender Grund, sowohl der wesent«lichen, als der logischen Wahrheit, und die Regel der Einstim«mung und des Widerspruches nichts Anderes, als der Satz «des Grundes.» Allein, wenn auch das Denken nach dem Satze der Einerleiheit und des Widerspruches ein, nach zureichendem und nöthigendem Grunde erfolgendes, Denken ist, so daß der Grund, warum einem Subjekte ein Prädikat zugesprochen, oder abgesprochen wird, in der Einstimmung und dem Widerspruche anerkannt werden muß, so ist doch auch wohl einleuchtend, daß das Denken über die Dinge und ihre Möglichkeit kein Denken nach den Gesetzen der Einerleiheit und des Widerspruches heißen könne; daß diese im Reiche der Gedanken herrschen, und über den Gedanken nicht hinausgehen, das Gesetz vom Grunddenken aber auch über den Gedanken und sogar über das Gedachte hinausgehe auf einem Seinsgrund desselben.

Wäre solche Identifizirung gelungen, und wäre es überhaupt auch nur möglich, aus den Gedanken des Seins und des Nichtseins, und aus der Unmöglichkeit, ein in seinem Begriffe schon sich widersprechendes Ding als seiend zu denken, das Denken nach dem Satze vom Grunde herzuleiten, so würde damit unsere ganze Unterscheidung von Verstand und Vernunft umgestoßen werden. Indessen sieht man schon im Voraus, daß solche Herleitung stets auf einer Erschleichung oder einer petitio principii beruhen müsse; und diese lassen sich denn auch in den versuchten Herleitungen gar nicht verkennen. Eine dahin gehörige, gleichartige Herleitung wollen wir noch hersetzen, weil sie die gewöhnlichste und die klärste ist, obwohl diese Sache eigentlich in die Logik gehört. Sie lautet so *): **Propositio. Nihil est sine ratione sufficiente; ac proinde principium rationis sufficientis est verum. Prob. Ponamus rem quampiam esse potius, quam non esse.** ***Debet subesse aliquid, cur illa sit potius, quam non sit; secus enim eodem iure esset, quo non esset, quod tamen principio contradictionis adversatur;*** **atqui id ipsum, ob quod nimirum illa res est potius, quam non est, vocatur eius ratio sufficiens etc.** Wenn also gesetzt werde,

*) Sieh' *Horvath*: **Institutiones Logicae et Metaphysicae. Edit 3. 1789. pag. 113.**

eine Sache solle vielmehr (eher) sein, als nicht sein, so müsse auch gesetzt werden, daß ein Grund dasei, um dessentwillen sie vielmehr sei, als nicht sei; denn sonst könne sie eben so wohl und leicht sein, als nicht-sein, und dieses sei widersprechend. Warum das nun widersprechend sei, darüber wird nichts mehr gesagt, und weil dieses nicht für sich einleuchtend ist, so muß dies als unerwiesen gelten. Warum sollte auch das widersprechend zu denken sein, daß eine Sache eben so gut (eodem iure) sein, als nicht sein könne? — Zudem liegt die offenbarste petitio principii in dem Argumente, so weit es das nothwendige Denken vom zureichenden Grunde darthun soll, indem aus der Annahme, es sei kein Grund da, um dessentwillen die Sache Sein habe und gegen das Nichtsein gesichert sei, gefolgert wird, daß dann die Sache auch eben so wohl nicht sein würde, was sich doch offenbar nur folgern läßt, wenn man nach dem Satze vom Grunde in seiner negativen Form urtheilt, und noch zwar sehr unvollkommen: wo der Grund nicht sei, da werde auch die Sache nicht sein. Der Verfasser des Argumentes wollte zwar nicht viel über den Satz beweisen, aber ihn doch beweisen, um seine Bedeutung den Anfängern im Philosophiren recht klar zu machen.

Wenn man die Bedeutung des Satzes vom Grunde nur in etwa richtig auffaßt, dann muß es sehr befremden, wie der sonst nicht ohne Scharfsinn argumentirende Hume in seinem Werke über den menschlichen Verstand, welches eine totale Umwälzung der Dinge in der Philosophie grade durch die Lehren über den Satz vom Grunde, wenn auch nicht selbst unmittelbar herbeigeführt, doch für Kant und durch Kant veranlaßt hat, — wie der Verfasser der Untersuchung über den menschlichen Verstand so kurzsichtig so verkehrte Anforderungen an die Vertheidiger des Satzes vom Grunde stellen konnte. Er sagte nämlich: «Die «Menschen täuschen sich offenbar mit ihren Begriffen von Ur«sachen und Kräften, als wodurch die Veränderungen der «Dinge begreiflich werden, und begründet sein sollen; denn wenn «die Menschen die Ursachen erkenneten, so müßten sie ja aus «dieser Erkenntniß auch die künftigen Ereignisse, wenigstens in «der äußern Natur mit aller Sicherheit im Voraus ermessen «können; das wollen auch die Menschen wirklich oft, aber «dann straft die wirkliche Erfahrungswelt sie der Lügen, und «widerspricht ihren Berechnungen bei aller Naturforschung. Die

«Erfahrung allein sagt uns, was auf die Dinge erfolge, und «mehr erkennen wir von ihnen nicht» *).

Aus dem Denken von Ursachen auf die Veränderungen in der Welt zu schließen, ist so unmöglich, als durch das subjektive Denken die Welt selbst zu konstituiren als das, was sie ist; nur von der Erfahrung aus, oder von den wirklich gewordenen Veränderungen schließen wir auf die Ursachen, und Alles, was wir über diese denken, erschließen wir aus ihren (vermeintlichen) Wirkungen, so daß die Ursachen und Kräfte uns völlig unbekannt blieben, wenn nicht ihre Kundwerdung für uns in ihren Wirkungen läge. Welches die Ursache sei von einer Erscheinung, darüber ist allein vernünftige Frage möglich; was aber aus den Dingen und ihren Kräften entstehen werde, das mögen wir bei langer Erfahrung und bei genauer Bekanntschaft mit den Umständen wohl mit großer Wahrscheinlichkeit in einzelnen Fällen vermuthen können; aber Solches aus den Ursachen erkennen zu wollen, so lange sie sich noch nicht wirksam zeigten, ist absolut unmöglich, war auch bis auf Hume keinem Menschen eingefallen. — Gewöhnlich ist auch dazu noch die gedachte Ursache nur ein Theil der ganzen Ursache, welche uns ja nur selten ganz bekannt werden kann. — So grundlos diese Argumente des Hume waren, so kurzsichtig waren die der Gegner, wenn sie die Nothwendigkeit des Denkens von Ursachen aus der Nothwendigkeit des Denkens: Jede Wirkung hat ihre Ursache, erweisen wollten, oder aus den Denkakten des hypothetischen Urtheils. Jenen Satz hatte Hume nie bezweifelt, wohl den Satz, daß es Wirkungen gebe; und den Werth der hypothetischen Urtheile, wenn sie Erfahrungsurtheile waren, wollte er ja grade nachgewiesen haben.

Wie aber? Ist denn der Menschengeist so verkehrt, daß er im Denken von der Wirkung auf die Ursache zurückgehen muß? Die Ursachen in der Welt sind doch eher, als die Wirkungen, und die Möglichkeit der Dinge eher als die Wirklichkeit; muß denn nicht das allein wahre Denken von oben anfangen

---

*) Dieses ist das Hauptargument des Hume, welches er gegen dieses Denken vom Grunde und den gewöhnlichen Begriff desselben in dem 4., 5. und 7. Abschnitte in verschiedentlichen Formen fast allein gebraucht. —

und so natürlicher erscheinen? — Der Menschengeist ist darum nicht verkehrt; genau besehen, geht er den allein zu empfehlenden und allein möglichen, wie richtigen Weg, und zwar deßhalb, weil der andere unmöglich zu passiren ist. Was der Mensch vorfindet und als seiend denkt, denkt er auch als möglich, und deshalb als seiend durch einen Grund, eine Ursache u. s. w. Er fängt mit dem an, was ihm vorliegt, und geht von da weiter. Was sollte natürlicher sein? Es wäre nicht bloß unnatürlich, sondern auch übernatürlich und dann auch widernatürlich, wenn der menschliche Geist es so machte, wie es viele neuere Philosophen gemacht haben wollen: daß er auf eine gewisse Höhe der Anschauung versetzt die wirkliche Welt a priori konstruire, ohne sie gesehen zu haben. Dieselben aber machen es ungefähr, wie die Kinder; sie sehen die Dinge zuerst genau an, lassen sich die Augen verbinden und errathen dann ganz genau, wie sie sind; nur werden jene oft leichter irre als die Kinder, und verfehlen die Wirklichkeit, weil sie mehr a priori festsetzen wollen, als sie vorher erkannt haben a posteriori. Möchten solche doch nur erst den Zweifel des Hume und sein verkehrtes Argument recht deutlich durchdacht haben! — Ueber die Dinge muß freilich gedacht werden (aber doch nur in gewissen Fällen), daß sie eher möglich, als wirklich seien; aber darum kann ja die Möglichkeit für unser Denken weiter zurückliegen, als die Wirklichkeit! — Ob übrigens hier Wahrheit in allem oder einigem Denken der Vernunft sei, darüber haben wir hier noch keine Frage zu erheben.

Aus dem, was über den Begriff von Ursache und über das Kausalitätsgesetz bemerkt wurde, ersieht man leicht, daß hier das Wort Ursache nicht in seiner etymologischen und ursprünglichen Bedeutung von erster (= Ur-) Sache zu nehmen sei; — daß dabei vielmehr immer an diejenige Bedeutung gedacht werden müsse, womit das Wort Ursache in das Zeitwort verursachen übergegangen ist. Beide Bedeutungen des Wortes Ursache finden sich in der Zusammensetzung Ur-Ursache bei einander. Wird der Begriff der Ursache hier mit dem Begriffe der ersten Sache verwechselt, so muß der Begriff der Wirkung auch übergehen in den Begriff der Folge-Sache; beide sind dann nicht mehr Vernunftbegriffe, sondern werden sogleich Verstandesbegriffe, Begriffe, welche der Verstand beim Wechsel der Erscheinungen bildet. Der Grund, warum das Verursachende und die erste Sache in jenem Worte gleich benannt sind, liegt ohne Zweifel

darin, daß die erfahrungsmäßigen Bildungen und Entstehungen, im Allgemeinen das Hervorgehen des Einen aus dem Andern, als zeitliche Vorgänge, ein Vorhersein der Ursache und ein Nachhersein der Wirkung erfordern, d. h. daß in der Welt die Ursache wirklich eine erstere Sache ist. Allein im Begriffe der Ursache und Wirkung liegt nichts von einem Vorher und Nachher, so daß ein Etwas, A, sehr wohl als Ursache eines Andern, B, gedacht werden kann, ohne daß B in der Zeit auf A gefolgt wäre, oder als darauf gefolgt von uns gedacht würde. — Hieraus ergibt sich auch, worin der Fehler der kantischen Erklärung von der Ursache liege, wornach sie ein Etwas sein soll, auf welches ein Anderes mit Nothwendigkeit, oder auch nach einer stehenden Regel folgt. —

Der Begriff von Ursache ist nur eine näher bestimmte Form des Begriffes vom Grunde, ist daher nothwendig, wie alle fernern Modifikationen desselben, so gewiß a priori, als dieser vom Grunde. Dagegen streitet selbst das nicht; was mehr, als Alles, dagegen zu streiten scheint, nämlich dieses: daß wir von Erfahrungsursachen sprechen und auch vermittelst der Erfahrung die Ursachen kennen lernen. Wenn wir von Erfahrungsursachen sprechen, dann denken wir an Dinge, welche der Erfahrung gemäß Ursachen von Erscheinungen sind. Dann aber denken wir darum nicht, — und wenn wir so denken sollten, würden wir sehr irrig so denken, — daß die Erfahrung das Verursachen uns zeige, sondern nur, daß sie uns Dinge zeige, worin die Vernunft a priori die Ursache liegend denkt. Wenn die Erfahrung uns lehrt, daß das Einlegen von Feuer den Ofen erwärme, so kann sie uns nur lehren, daß Feuer eingelegt werde, und daß Wärme des Ofens darauf folge; daß aber das Warmwerden des Ofens die Wirkung vom eingelegten Feuer sei, denken wir rein weg hinzu (ohne es jedoch zu erdenken); dies zeigt die Erfahrung nicht.

Wer hierauf achtsam reflektirt, der muß nun das Ungenügende des Hume'schen Argumentes klar durchschauen, wornach das Denken des ursachlichen Zusammenhanges aus öfterer Assoziation derselben Vorstellungen, gleichsam durch in-eins-Bildung der Dinge vermittelst der Vorstellungen entstanden sein soll. Vergl. §. 72. S. 322. — Dieses Hume'sche Argument ziehen in unsern Tagen, nur in etwas veränderter Form, alle diejenigen wieder hervor, welche nach Anleitung von Locke und Herbart

alles Denken und Erkennen reduziren auf die Gruppen- und Reihenbildung von Vorstellungen; welche durch diese Veränderung der Terminen von Neuem das Denken a priori als verallgemeinertes Anschauen einzelner und vieler Fälle betrachten und als Ausdehnung der subjektiv-nothwendigen Verbindung der Vorstellungen zum objektiv-nothwendigen Verknüpftsein der Dinge; — wobei sie überdies die nothwendige Folge des Einen auf das Andere für Verursachtsein des Einen durch das Andere nehmen. Zu diesen gehört unter den Psychologen insbesondere Beneke*). Derselbe behauptet, daß wir zunächst im unmittelbaren Bewußtsein ein Entstehen des einen Zustandes durch den andern unmittelbar empfinden und anschauen, als gegeben durch Uebergang des Theiles des einen in den andern; daß wir hier nicht bloß ein Nacheinander, sondern auch ein Durcheinander anschauen, in der Außenwelt aber bloß ein Nacheinander; daß aber, während wir in der Außenwelt so unzählige Mal, und ohne ein Beispiel des Gegentheils zu sehen, die Folge des Einen auf das Andere anschaueten und vorfänden, hieraus das Vermögen entstehe, die Vorstellungen der so auf einander folgenden Dinge oder Erscheinungen mit einander zu verbinden; daß dieses dann gesteigert werde bis zur nothwendigen Verbindung, so daß hieraus auch sogar die Vorstellung einer objektiv-nothwendigen Verbindung erwüchse; die empirisch gegebene, ununterbrochene Folge des Einen auf das Andere soll diese stärkste Verbindung der Vorstellungen verursachen. —

Wir haben schon anderswo (§. 72. S. 322.) gesagt, warum in dieser Weise das Denken des ursachlichen Zusammenhanges nicht entstanden sein könne; daß vielmehr, falls wir es so wollten entstanden denken, es viel wahrscheinlicher sein müßte, daß jenes Denken nie entstanden, wenigstens nie allgemein geworden wäre. Hier müssen wir noch bemerken, daß jene Assoziation der Vorstellungen wohl begreiflich mache, warum wir zwischen zweien, in der Erfahrung gegebenen und immer sich folgenden Erscheinungen ursachlichen Zusammenhang annehmen, daß aber dieses Annehmen immer schon die Anwendung des Denkens von solchem Zusammenhange im Allgemeinen auf den einzelnen Fall enthalte, und dieses Denken von nirgends gestörtem ursachlichen Zusammenhange also vorhergehe; — daß es gar nicht wahr sei, daß wir im unmittelbaren Bewußtsein unserer Zustände die

*) Vergl. Psychologische Skizzen. Bd. II. S. 262 265.

Entstehung des einen durch den andern unmittelbar anschauen; daß hier nur ein Nacheinander angetroffen werde, wie in der Außenwelt auch; — wer kann das anschauen, daß durch gewisse Reizungen der Organe und des Gemüthes Zustände der Lust und Unlust entstehen? Diese Behauptung beruhet auf einer schief gefaßten Bedeutung der Präposition durch, und auf der Ansicht, daß das Verursachen ein Uebergehen des Einen in das Andere sei; zwei Grundlagen, die wir gewiß nicht erst wegzunehmen haben, damit man das Falsche der Behauptung sehe. — Jeder, der auf diese vorgebliche Entstehung des Denkens von ursachlichem Zusammenhange (und sogar, nach Beneke, des Vermögens, ihn zu denken) aufmerksam geworden wäre, müßte doch nicht bloß fähig, sondern er müßte genöthigt sein, überall da dieses Denken (und das entsprechende Vermögen zu diesem Denken), daß ein Ereigniß eine Ursache habe, abzulegen, wo ein unerhörtes und noch nicht erlebtes Ereigniß Statt fände, während jedem das Bewußtsein bezeugt, daß es ihm unmöglich sei, zu denken, es sei etwas vorgefallen ohne Ursache, grade deßwegen unmöglich, weil er keine Veränderung ohne eine Ursache möglich finden kann. —

§. 152.

Fortsetzung. Verschiedenheit der Ursachen und Kräfte, insbesondere beim Denken der Innenwelt.

Derselbe Zustand kann durch das Zusammenwirken mehrerer verschiedener Ursachen begriffen werden, wenigstens ist dies gemeiniglich der Fall; so das Naßwerden der Erde, so die Bewegung der körperlichen Glieder am Menschen u. s. w. Nach der Verschiedenheit der Zustände denken wir aber gemeiniglich auch an Verschiedenheit der Ursachen und Kräfte. Dieses Denken ist zuweilen ein Denken quantitativ, zuweilen ein Denken qualitativ verschiedener Kräfte. Im erstern Falle denken wir an die Prinzipe für Veränderungen und Zustände, welche zwar verschieden, aber doch noch gleichartig und mit einander zu vergleichen sind; im zweiten Falle an die Ursachen und Kräfte, welche qualitativ verschiedene Zustände erzeugten. So denken wir Kräfte derselben Art, indem wir die Anziehung der Körper auf unserer Erde, und die gegenseitige Anziehung der Himmelskörper durch

Anziehungskräfte begreifen, unterscheiden wohl auch nur Grade der Wirksamkeit derselben Kraft, denken z. B. immer nur eine Anziehungskraft, welche nur verschiedene Erscheinungen nach ihrer eigenen Grad-Verschiedenheit bewirke. Um aber das Abstoßen der Körper zu begreifen, denken wir anfänglich eine andere Art von Kräften, Repulsivkräfte, oder eine Repulsivkraft, und bemühen uns alsdann, beide unter eine höher gestellte Art von Kräften zu stellen, so daß die verschiedentlichen Veränderungen in der Körperwelt nur als verschiedentliche Erscheinungen des Einen gedacht werden. Sobald dasselbe Ding verschiedene Zustände, z. B. das Feuer verschiedene Wärme-Zustände der atmosphärischen Luft im Zimmer erzeugt oder bewirkt, denken wir an höhere und niedere Grade der Kraft desselben Gegenstandes. —

Qualitativ verschiedene Kräfte denken wir noch im Besondern, wenn wir einmal die Veränderungen der Dinge außer uns, die Veränderungen der Körperwelt begreifen wollen, das andere Mal die Veränderungen in unserm Innern, unsere innern Zustände. Jene Kräfte nennen wir körperliche, diese nennen wir geistige; jene auch wohl physische, diese psychische, obwohl zwischen dem Psychischen und Physischen kein strenger Gegensatz herrscht. Geistige und psychische Erscheinungen denken wir nicht als räumliche, im Raume vorkommende, und darin liegt ihre wesentliche Verschiedenheit von den äußern; wir stellen sie höher, als die äußern, weil sie als die Darstellung und eine gewisse Bearbeitung der äußern Veränderungen, nicht selten als ihre Beherrschung erscheinen. Geistige Kraft denken wir in dem Ich, dem Etwas, welches Seele genannt und als die innern Zustände tragend gedacht wird; denn diese Substanz denken wir nicht allein als tragend die innern Zustände, sondern auch als sie bewirkend, sie wirkend nach einem bedeutenden Theile. Wir finden nämlich, daß zur Entstehung der sogenannten geistigen Zustände von unserer Seite ein bedeutender Antheil gehört, den wir in gewissen thätigen Zuständen setzen. Diese thätigen Momente der Zustände, als das Auffassen oder Gewahrnehmen beim Anschauen und Erkennen, das Beziehen von Begriffen auf Dinge beim Denken ist Sache in uns, Sache des gedachten Ich selbst, welches anschaut, denkt, erkennt, auch begehrt und will, ja sogar fühlt und Wohlgefallen hat. Ein solcher dem Ich gehöriger Antheil ist in aller Entstehung der innern Zustände erkennbar; je mehr er ausgebildet ist, desto mehr ausgebildet ist der Zustand, je

geringer jener Antheil, desto schwächer und unvollkommner der Zustand, so daß er beim geringsten Antheil fast als bloß körperliche Modifikation erscheint; ohne solchen Antheil entsteht kein Zustand. In die Seele versetzen wir daher eine Mitursache aller unserer Zustände, eine bedeutendere Mitursache, als wir in den äußern Dingen bei ihrer Veränderung anzunehmen pflegen; denn gemeiniglich denken wir in ihnen nur jenen ruhenden Theilgrund, der die Fähigkeit des Dinges enthält, solche oder andere Modifikationen zu erleiden. Ist die Seele so als Mitursache der Zustände gedacht, so wird sie von nun an nicht mehr als todte Substanz, sondern als lebende und wirkende, kurz als kräftige Substanz gedacht, und heißt wegen des Eigenthümlichen ihrer Wirkungen, geistig-kräftige Substanz, und in so weit sie nur als Kraft gedacht wird, geistige Kraft, auch Geist.

Weil der Geist zur Entstehung der innern Zustände beiwirkt, so läßt sich hierin eine Veranlassung finden, zu fragen, ob derselbe vielleicht den ganzen Grund enthalte; und dieser Gedanke, die Seele sei die vollendete Ursache der Zustände, ihr ganzes Prinzip, ist ein möglicher, d. h. kein widersprechender Gedanke, ist aber im Leben ungewöhnlich, und gehört nur dem Idealisten im gewöhnlichen Sinne des Wortes, (nicht aber ist er der Gedanke des religiös-mystischen Idealisten, wie des Berklei.). Ob dieser Gedanke wahr sei, kann der Psychologe als solcher nicht untersuchen; das Urtheil über diesen Gedanken gehört dem Philosophen allein an.

Ist die Seele als kräftige Substanz gedacht, also auch als Kraft, so läßt sich auch fragen, ob sie nicht wohl bloß Kraft sei, und diesem Gedanken steht nichts im Wege. Zwar pflegen wir nach der Analogie mit dem Denken der Substanzen im Raume und der Kräfte in ihnen, an ein ruhendes, sogar fein materielles Ding zu denken, als worin die Anschauungskraft, Denkkraft ꝛc. wohnten; allein dieses Denken ist offenbar grundlos und willkührlich. Der Gedanke von bloßer Kraft ohne ein Etwas, worin sie wohnte, ist ein vollkommen möglicher Gedanke, der wegen seiner Einfachheit sich überdieß sehr empfiehlt *). Ist die Seele als Kraft gedacht, so pflegen wir mehrere Kräfte in ihr zu denken, doch aber nur mehr, um verschiedene Wirkungs-

*) Daß dieser Gedanke möglich sei, ist nachgewiesen von Hermes, in der philosophischen Einleitung. S. 596.

weisen derselben einen Kraft zu denken, nach der Verschiedenheit der innern Zustände, welche nun als Wirkungen der Seele gelten. So denken wir dann eine Intelligenz, oder die Seele als Intelligenz, denken sie als Wollenskraft, als Sinn, als Einbildungskraft u. s. w., schaffen so verschiedene Ideen zur Vertretung der einen Idee, und schaffen sie, um in ihnen die verschiedenen innern Zustände zu begreifen. Alle diese Dinge, als Intelligenz u. s. w., sind offenbar nicht wahrnehmbar, sind nur intelligibele und transcendentale Objekte. Die Wirkungsweisen derselben sind dann auch durch die Verschiedenheit der äußern Umstände bei ihrem Wirken bestimmt; daß dabei in die Seele nur eine ursprüngliche, aber überall veränderte und modificirte Wirkungsweise, allein eine ursprüngliche gesetzt werde, ist bisher noch nicht gelungen; dieselbe schwebte als eine zu erreichende Idee, den ältern, wie neuern Psychologen, z. B. Weiß, Eschenmayer, häufig vor; und dieses ist die Bedeutung der Frage, welche die Grundkraft der Seele sei. Die Zustände, wie sie uns im Bewußtsein erscheinen, scheinen aber zu gemischt, zusammengesetzt, verschmolzen und verworren zu sein, als daß aus ihnen, also auf diesem einzig möglichen oder gangbaren Wege der Reflexion über sie, jene Frage je beantwortet werden dürfte. — So denken wir zur Begründung der Zustände der Innenwelt.

§. 153.

Fortsetzung. Das Denken von Ursachen und Kräften, insbesondere bei Zuständen der Dinge der Außenwelt, und über die Gemeinschaft zwischen Seele und Leib.

In Ansehung der Begründung der Zustände außer uns (eingeschlossen unsere Zustände), denken wir über alle äußern Dinge, daß auch in ihnen Kräfte wirken, daß sie so auch nicht selten an den Veränderungen ihrer selbst mehr Antheil haben, als durch ihre bloße Fähigkeit für die Aufnahme solcher Zustände gegeben ist, daß sie aber größern Antheil haben an der Begründung der Zustände anderer Dinge; daß also das meiste Wirken der Kräfte bestehe in einem Wirken auf Anderes, das eine actio ad extra genannt werden kann. Die Veränderungen

der Dinge der Welt, in so weit sie nur Veränderungen des Seienden, Wechsel in den Formen sind, werden uns insgesammt aus solchen und wenigen Kräften der Materie des veränderten Dinges, wie der andern umgebenden, einwirkenden Dinge begreiflich, und so läßt sich alsdann auch in Ansehung der Dinge außer uns nach einer Grundkraft fragen, wie in Ansehung der Dinge in uns. Auch die Bestimmung dieser Grundkraft ist bisher noch nicht gelungen; denn, wiewohl man schon zuweilen die Bewegkraft als solche hat bezeichnen, die Attraktions- und die Repulsions-Kraft als ihre nächsten Zweige hat bezeichnen wollen, so ist dieses doch später wieder ungenügend erkannt. Sind so die äußern Dinge als wirkend, und als in einer durchgängigen Wechselwirkung stehend gedacht, als kräftig, dann läßt sich auch über die kräftigen Substanzen wiederum fragen, ob nicht auch ihre Raumdurchdringung bloße Wirkung sei von einer in dem erfüllt gefundenen Raumtheile thätigen Kraft, so daß es keine ruhende oder todte und eine belebte Materie zu unterscheiden gäbe, und gar nicht von todter, mechanisch bewegter, durch Kräfte beseelter Materie Rede kommen könnte. Die Erscheinungen der Dinge würden dann zwar immer noch zu ihrem Wesen sich verhalten, wie die Wirkung zur Ursache*); aber zugleich auch, wie das Aeußere zu seinem Innern sich verhält; die Kräfte bildeten das Innere und wären die Faktoren, die Erscheinungen, ihre Produkte, gleichzeitig und nothwendig mit ihnen gegeben, wie mit dem Laute der Schall. Die Vernunft kann alle Erscheinungen in der Körperwelt, die Veränderungen in ihr und die Wirkungen ihrer Theile aus den Körpern als bloßen Kräften so vollkommen erklären und begreifen, als wenn

*) Weiß, Unterss. u. s. w. S. 8. läugnet dieses, aber auch nur aus dem beigefügten Grunde, daß das Verhältniß der Ursache zur Wirkung durch Zeitfolge äußerlich bestimmt sei, und dies nur zwischen Dingen und Dingen, nicht zwischen dem Aeußern und Innern desselben Dinges Statt haben könne. Das Letztere, daß zwischen dem Aeußern und Innern desselben Dinges eine Zeitfolge Statt haben könne, so daß die Kraft etwa eine Zeitlang früher, die Wirkung später eingetreten wäre, ist in diesem dynamischen Systeme freilich nicht denkbar; aber das Erstere ist so unrichtig, als es gewöhnlich gelehrt ist, nämlich, daß das Verhältniß von Ursache zur Wirkung ein zeitliches sei. Diese Nebenvorstellung ist schon oben S. 164. als unrichtig bezeichnet, oder doch als für viele Fälle zu viel enthaltend, somit gewiß nicht nothwendig.

sie die atomistische Ansicht von einer den Raum als Masse für sich ausfüllenden, und von solchen Kräften belebten Materie, wovon diese ihre Formen und Gestalten entlehnte, zu Grunde hat.

Wenn die Vernunft die dynamische Ansicht von der Körperwelt bildet und gebildet hat, dann muß es ihr leicht und natürlich scheinen, darnach eine Alles umfassende durchgreifende dynamische Weltansicht zu bilden, in welcher aller Spiritualismus mit dem Materialismus sich leicht aussöhnt, und der Dualismus in allen seinen Formen zu einem reinen Monismus umgestaltet wird, oder doch ohne Mühe umgestaltet werden kann. Denn von da an stellt sie die Innen- und Außenwelt unter denselben Gesichtspunkt; es bleibt das Innere der Dinge nur die Kraft, und alle Erscheinung in der Innenwelt und Außenwelt, der Körper- und Geisterwelt, wird nur als die verschiedentliche Wirkung derselben Art höherer Wirksamkeit untergeordnet. Das Räthsel der Einwirkung von der Seele auf den Körper ist dann kein Räthsel mehr; es ist nicht mehr Wirkung des Heterogenen auf Heterogenes, es ist Wirkung der Kraft auf Kraft, des Gleichartigen (wenn auch nicht Gleichen) auf Gleichartiges. Ringen kann wenigstens die menschliche Vernunft nach der Vollendung dieser Auffassung der Dinge, welche alles zur Einheit und Einfachheit reduzirt, und es ist der Weg bezeichnet, auf der sie die Ansicht verfolgt; ob sie dieselbe auch realisiren müsse, oder auch nur könne, ist eine rein metaphysische Frage, deren Beantwortung wir hier nicht versuchen dürfen. Uebrigens ist es leicht einzusehen, daß die angedeutete Auffassung der Dinge der Welt mit dem ganzen Denken derselben nach dem, was sie in der Erfahrung sind, sehr wohl vereinbar sei.

Auch wird man leicht hieraus entnehmen können, was bei einer solchen dynamischen Weltansicht von der Dychotomie des Menschen nach Leib und Seele dann noch ferner gehalten werden könnte. Diese Zerlegung des Menschen in zwei verschiedene und — wenigstens in ihrem Wirken — fast entgegengesetzte Bestandtheile, kann zwar noch immer, auch für die Zwecke der Wissenschaft, beibehalten werden, wenn sie sich anerkennt als eine bloß ideale, und sich nicht als eine reale geltend machen will; wenn sie eine Zerlegung im Geiste ist, um zwei nach äußern Verschiedenheiten bestimmte Anhaltpunkte zu bezeichnen, wie zwei

Pole, um welche die Formen des gesammten äußern und innern Lebens sich kreisen. Liegt ihr aber die Vorstellung zum Grunde, daß Seele und Leib realiter zwei und verschieden, als verschiedene Substanzen oder Kräfte gleichsam nebeneinander und nur in zufälliger, möglicher Weise aufhörender Verbindung dastehen, so wird dadurch nach dem Urtheile des Dynamikers der Mensch als Einheit gewaltsam zerrissen und zerstört, unnatürlich behandelt. So lange er Mensch ist, muß er eine Einheit sein, und als solche bestehen, wie betrachtet werden; und so wenig als es dann in diesem Systeme möglich ist, die Pflanze als gestaltete, organische Massen zu trennen von ihrem sie belebenden Prinzipe; so unmöglich es dann ist, die einzelnen Thiere vom Polypen und Zoophyten an bis zum Affen hin in zwei heterogene Bestandtheile realiter zerlegt zu denken: so unmöglich ist es dann, den Menschen aus zwei Stücken zusammengesetzt zu denken *). Hier gibt es dann erst wahre Einheit des All.

---

*) So beiläufig die ganze dynamische Ansicht hier zur Sprache kommt, so beiläufig sei hier noch angemerkt, daß solche Weltansicht, vorzüglich in so weit sie das Wesen der menschlichen Natur betrifft mit allen vernünftigen Vorstellungen von dem höchsten Zwecke des Menschen im Handeln, der sittlichen Vollkommenheit und einer daraus stammenden Seeligkeit, und selbst von Unsterblichkeit der Seele, vollkommen in Harmonie bleiben würde, und vielleicht mehr, als jede entgegenstehende Ansicht. Der Mensch ist und bleibt mit allen seinen Fähigkeiten und Anlagen in diesem Systeme, was er im Spiritualismus und Dualismus nur immer sein kann und soll, ein freies Wesen; — er bleibt im dynamischen Systeme eben so ein Wesen, über dessen Veränderung im Tode noch ohne alle Schwierigkeit, wie im Systeme des Spiritualisten gedacht werden kann; und überdies möchte die dynamische und monistische Anthropologie noch grade dadurch sich empfehlen, daß sie auch die Auflösung im Tode nicht als ein Aufhören des körperlichen Daseins betrachten müßte, sondern als eine Umwandlung der rohen körperlichen Masse betrachten könnte; — sie würde sich dadurch, wenigstens bei denjenigen noch mehr empfehlen, welchen die Lehren des Christenthums noch heilig sind, welches doch allein im Stande ist, uns über die Fortdauer nach dem Tode gewiß zu machen, welches aber nicht bloß eine Fortdauer des Geistes, sondern eben so eine Fortdauer und Wiederbelebung des Leibes lehrt. — Eben so würde diese Ansicht jenen, obgleich anders begründeten Ansichten derjenigen Philosophen genügend erachtet werden müssen, welche zur Fortdauer der Seele immer, so auch nach dem Tode irgend einen Körper nothwendig finden. —

Endlich wird man auch nach dem Gesagten bald ermessen, daß die hier in Rede stehende dynamische Weltansicht nicht das Mindeste mit den Systemen des Pantheismus zu thun habe, so lange man nicht — willkührlich nämlich — die Naturkraft und die Einheit der Naturkräfte mit dem Namen der Gottheit belegen will; eine Willkühr, welche beinahe derjenigen Willkühr gleichzustellen wäre, womit man die Dynamik und die Mathematik für Theologie erklären könnte. Wohl aber ließe sich mancher sogenannte Pantheismus in diesem Systeme in eine mehr wissenschaftliche Form gebracht denken; denn auch in dem Pantheismus gewöhnlicher Art scheint uns noch viel Dualismus zu liegen. — Auch wird man dieses dynamische System nicht für ein Identitätssystem halten können, in dem Sinne, worin das Wort nunmehr gewöhnlich geworden, und die absolute Identität, wie absolute Indifferenz als das Absolute, und wieder als die Gottheit bezeichnet ist; obwohl aus ihm ein gewisses Identitätssystem sich entwickeln ließe, und schon im Keime in ihm liegt, ohne daß aus ihm und von ihm die Lehre, die Identität sei das Absolute, auch nur einen Satz entnehmen könnte. —

§. 154.

Andere Verschiedenheit der Kräfte zur Erklärung der Zustände. Unselbstständige und selbstthätige Kräfte. Freiheit. Vermögen, Anlage, Fähigkeit u. s. w.

Die Zustände der Dinge können von Außen herrühren, ihnen gleichsam zugetragen und angethan werden, oder mehr aus den Dingen als dasjenige entspringen, was sie sind. Im erstern Falle sind dieselben weder freithätig durch die Dinge selbst erzeugt, noch auch selbstthätig und selbstständig. Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit müssen wir bei vielen, zu ihren Veränderungen und Zuständen mitwirkenden Dingen denken, bei den meisten aber eine solche, welche auf den Grund der fremden Einwirkung mit Nothwendigkeit (mit physischer nämlich) zu ihrer Mitwirkung gelangt. Wenn man einen Lehmklumpen formet, nimmt er ohne alle Selbstthätigkeit nur die Eindrücke auf, und erhält alle die ohne Reaktion fort, welche er erlitt; und so finden wir in der vorzugsweise so genannten todten Na-

tur fast nirgend eine selbstständig zur Entstehung ihrer Zustände mitwirkende, überall nur unselbstthätige Kraft; nur die Elasticität scheint als andere begriffen werden zu müssen. Je höher aber die Wesen mit ihren Klassen hinaufsteigen, je weiter sie sich von den unorganischen Massen entfernen und zu höhern Potenzen des Lebens gelangen, desto mehr Selbstthätigkeit müssen wir in ihnen annehmen, und diese Selbstthätigkeit scheint gradatim bis zum Menschen zu steigen, in welchem sie als Freiheit sich darstellt. In den Pflanzen ist noch wenig Regung erkennbar, welche aus innern Kräften hervorginge, und auf Veranlassung, wie Nöthigung von Außen Statt hätte. In den Thieren aber finden wir in den mannichfaltigsten Abstufungen selbstständiges, wenn auch nicht freies Wirken vor; oder sollte das Sehen, Hören, das Fressen und Schreien nicht aus Kräften im Thiere begriffen werden müssen?

Es steigert sich diese Selbstthätigkeit, auf die Richtung im Begehren gesehen, bis zu einer Willkühr und Wahl, wobei aber dennoch das physische Verhältniß der Thiere zu dem erstrebten Dinge den Ausschlag bestimmt; es gibt hier noch nirgend eine Freiheit; nur Nothwendigkeit gepaart mit hohem Grade der Selbstthätigkeit. Wenn aber die Zustände der Dinge ohne Nöthigung von Außen entständen und ohne daß ihr Inneres mit Nothwendigkeit sie produzirte und als das produzirte, was sie sind: dann würde die Selbstthätigkeit als eine freie Selbstthätigkeit, d. h. Freiheit, freie Kraft gedacht werden können und müssen. — Es ist längst und allgemein zugestanden, daß in der ganzen Natur keine freie Selbstthätigkeit, keine Freiheit gedacht werden könne, als etwa im Menschen, dem man sie so oft streitig gemacht, so oft vindizirt hat; daß auch im Menschen keine absolute Freiheit gedacht werden könne, als nur im Widerspruch mit aller Erfahrung, welche sein Dasein an tausend und wieder tausend Zufälligkeiten, Bedingungen und Abhängigkeiten gebunden zeigt. Des Menschen inneres und äußeres Handeln ist immer ein selbstthätiges, bald blind, bald sehend überdies, aber bei weitem nicht immer frei; sein Erkennen, bei Verwendung seiner Intelligenz fällt mit Nothwendigkeit dahin aus, wie es ausfällt; sein Fühlen eben so; und wie wir in der Lehre über das Begehren und Wollen sehen werden, so ist auch das meiste Begehren und Wollen nicht freithätig, sondern nur in gewissen Fällen des Wollens Freiheit anzuerkennen. —

Den Begriff der Freiheit überhaupt und nicht bloß der menschlichen, hat man sehr oft als ein Luftschloß, und nicht selten als einen Widerspruch mit sich selbst, und die Freiheit als einen Widerspruch mit dem Kausalitätsgesetze angesehen, und deßhalb sie geläugnet. Der Begriff konnte aber bei allen denjenigen nicht sich selbst aufheben, welche sie vertheidigten, auch bei denjenigen nicht, welche sie bestritten; sowohl diese, als jene mußten doch ein Etwas haben (denken), worüber sie als ein Gedachtes und somit Denkbares affirmirten oder negirten. Welche sie aber als einen Widerspruch im menschlichen Wollen und Handeln betrachteten, mußten es wohl ganz und gar übersehen haben, daß die Freithätigkeit grade um Nichts mehr undenkbar sei, als Selbstthätigkeit; — es scheint uns sogar, als habe man den letztern Begriff gar nicht als verwandt mit dem der Freithätigkeit ansehen wollen. So wenig als diese Selbstthätigkeit mit dem Kausalitätsgesetze streitet, eben so wenig streitet damit die Freiheit; das Räthsel bei dem Wirken der einen ist dasselbe Räthsel bei dem Wirken der andern. Man muß sich verwundern, daß sogar Kant*) das freie Wirken als unvereinbar mit dem Kausalitätsbegriffe betrachten und dann über den Begriff der Freiheit die Vernunft in eine Antinomie mit sich selbst versetzen konnte.

Das freie Wirken, — um dessentwillen allein Freiheit und freie Kraft gedacht werden kann, wenn sie nicht aus der Luft gegriffen und ihr Begriff metaphysisch werthlos sein soll, — das freie Wirken wäre ein solches, wozu die selbstthätig (selbstständig) wirkende Kraft weder von Außen, noch von Innen mit Nothwendigkeit bestimmt würde, wo auch schon ihr Objekt ihr vorschwebte; welche zu diesem hin und von ihm zurück nicht gezogen und gleichsam geschleppt würde, sondern, etwa um des erkannten (guten) Zweckes willen, sich bestimmte, auch selbst im Kampfe mit widerstrebenden Kräften. Der Grund, der allein zureichende, wodurch die Erscheinung (der Wollensakt) begründet wäre als durch ihre Kausalität, läge in der freien Kraft, wäre die Freiheit selbst; — und der Beweggrund, auf welchen hin sie zum Wirken sich bestimmte, könnte in dem vorgestellten Zwecke und Objekte des Wollens gefunden, und überdies als ein solcher erkannt werden, welcher allein für den Willen

*) Vergl. Kritik der reinen Vernunft in den Antinomien.

des Menschen als moralisch, oder durch seinen innern Gehalt, zureichend gefunden würde. Der Aktus der freien Thätigkeit wäre gleichsam ein Sammeln seiner Kräfte im Subjekte und eine gewaltsame Reaktion gegen andere anders bestimmende Kräfte; dies enthielte nichts mehr Räthselhaftes, als, wie gesagt, auch die Selbstthätigkeit, und als sogar alles Wirken der Kräfte enthielte, weil das Wie des Wirkens der freien Kraft uns verborgen bliebe, wie es überall dem menschlichen Blicke verborgen bleibt.

Ein Widerspruch mit dem Kausalitätsgesetze würde in dem freien Wirken, und in dem Gedanken der Freiheit ein Denken gegen das Kausalitätsprinzip gar nicht liegen können, weil grade nach dem Kausalitätsprinzipe eine freie Kraft, Freiheit gedacht würde, um die Erscheinungen an Subjekten, ihre Zustände, begreifen zu können. — Es würde ein Widerspruch mit dem Denken der Vernunft dann in dem Denken der Freiheit anerkannt werden müssen, wenn das Denkgesetz der Vernunft so lautete: Es muß nicht allein nothwendig gedacht werden, daß Alles seinen Grund habe, sondern auch gedacht werden, daß Alles seinen nothwendig bestimmenden Grund habe; — so aber heißt das Denkgesetz nicht; vielmehr liegt darin gar keine Bestimmung über die Beschaffenheit des Grundes und die Weise seines Wirkens, und es läßt sich dieser also nur noch anderswoher näher bestimmen; woher aber noch wohl, als aus der Erfahrung oder richtiger, als aus einem weitern Denken der Vernunft über den Grund, damit dieser als zureichend gedacht werde, um die äußern und innern Fakta, Veränderungen an uns und in uns dadurch möglich und begreiflich zu finden? Die Freiheit, als Kraft, ist selbst kein Objekt der Erfahrung, sie ist kein sinnlicher, sondern nur ein intelligibler, von der Vernunft als Intelligenz in der Idee gedachter Gegenstand, dessen Realität davon abhängt, ob in uns solche Fakta vorfindlich sind, welche nur aus ihr begriffen werden können. Diese Frage aber gehört theils in die Metaphysik, theils in die Lehre vom Begehrungsvermögen, aber nicht mehr an diese Stelle; hier war es nur darum zu thun, die Entstehung und Bedeutung des Begriffes für die Vernunft vorzulegen. —

Das Eintreten der Zustände ist durch das Wirken der zureichenden Kräfte bedingt und gegeben, und nicht selten durch das vereinte Wirken mehrerer Kräfte, so daß das Eintreten der Zustände auch von vielerlei Umständen abhängig gedacht werden

muß, welche nach der Konkurrenz der wirkenden Kräfte sich richten. So lange die Zustände nicht eintreten, die Kräfte zu ihrer Verwirklichung an sich zwar zureichend gefunden oder gedacht, aber in ihrem Wirken durch die Umstände oder den Abgang vorbereitender und mitwirkender Kräfte aufgehalten werden, nennen wir die Zustände mögliche; der in der Kraft, oder dem Dinge liegende zureichende Grund für einen so bloß möglichen, noch nicht wirklichen Zustand, heißt Vermögen. So also sind die Begriffe der Kraft und des Vermögens innerlich verwandt, gleichartig; zur Begründung wirklicher Fakta denken wir an wirkende Kräfte; zur Begründung von möglich gedachten Faktis an wirken-könnende Kräfte, an Vermögen; Kraft ist dann das in dem Grunde, wodurch er wirkt, Vermögen das, womit er wirken kann. Es verhalten sich dann beide zu einander, wie beim Aristoteles die δύναμις κατ' ἐνέργειαν zur δύναμις καθ' ἕξιν· κατ' ἐνέργειαν μὲν ὡς ὁ ἐγρηγορὼς λέγεται ψυχὴν ἔχειν· καθ' ἕξιν δ' ὡς ὁ καθεύδων. Das Vermögen wäre also gleichsam schlummernde Kraft. — Das Vermögen ist aber als Grund der Möglichkeit sowohl leidentlicher Modifikationen, als thätiger Zustände zu denken, obgleich wir gewöhnlich an dasselbe als an das Prinzip möglicher Thätigkeiten denken; jenes denken wir z. B. wenn wir von einem Vermögen der Receptivität reden.

Indessen ist diese Unterscheidung von Kraft und Vermögen doch nicht überall festzuhalten, wie sich schon daraus ergibt, daß man von Vermögen nur dann spricht, wenn von beseelten Wesen, Menschen und Thieren Rede kommt; von Vermögen der Pflanzen reden wir nur noch figürlich; so auch von Vermögen der übrigen Dinge der todten Natur. Vermögen nehmen wir meistens nur dann an, wenn wir eine Wahl vor dem Wirken der Kräfte möglich finden, als möglich denken, ohne daß man darum allgemein mit Weiß urtheilen dürfte, daß dem eigentlich teutschen Sprachgebrauche nach eine Kraft, sofern sie durch Willkühr bestimmbar sei, Vermögen bedeute*). (Die Willkühr soll hier offenbar keine fremde, sondern eine auch in der Kraft selbst begründete sein.) Es möchte wohl unmöglich sein, eine scharf begrenzende Scheidungslinie in Ansehung des richtigen Gebrauches der Worte Kraft und Ver-

*) Sieh' die Unterss. über das Wesen und Wirken u. s. w. S. 66.

mögen zu bezeichnen, weil der gewöhnliche Sprachgebrauch hier außerordentlich willkührlich und schwankend ist, und um so weniger eine gültige Rektifizirung desselben zu erwarten steht, da auch im gelehrten Sprachgebrauche keine scharfe Trennung beibehalten wird. —

Hieraus sieht man von Neuem, was schon §. 15—16. gezeigt wurde, daß die Bezeichnung der Seelenvermögen, und die Eintheilung wie Behandlung der empirischen Psychologie nach ihnen nichts Unpassendes an sich haben; es würde nicht ein einziger Seelenzustand, ja nicht einmal eine Vorstellung entstehen, ohne daß dafür ein Seelenvermögen dawäre; der Mensch würde nicht sehen und nicht hören, wenn er nicht ein Vermögen zu sehen und ein Vermögen zu hören hätte, weil er es ohne dieses nicht könnte oder vermöchte, wie es schon in den Worten liegt *). Jeder einzelne Seelenzustand erfordert daher sein Seelenvermögen, und jede Bezeichnung eines Vermögens für eine Klasse von Zuständen hat nur den Werth, welchen die Bezeichnung der Klasse auch hat, einen Werth für die Abstraktion in der Wissenschaft; es gibt so wenig ein Vermögen, überhaupt zu riechen, als es einen Geruch überhaupt gibt. Es ist daher nicht minder irrig als komisch, was Jakobi hierüber sagte, falls die Worte eigenthümlich, und nicht bloß bildlich, als z. Veranschaulichung des nur-Denkbaren aufzufassen sind **): «Ich frage «den ersten Besten, der weiß, was Riechen ist, ob er irgend «etwas Besonderes, eine Rose oder eine Nelke riechen würde, «wenn ihm nicht ein Vermögen überhaupt zu riechen bei«wohnte. Glaubt er etwa, daß ihm das Riechen durch die «Rose oder Nelke erst entstehe? Nein, das Riechen ist vor aller «Anwendung desselben in ihm, alle einzelnen Gerüche sind in «dem einen, ihm a priori beiwohnenden, Riechen gegründet. «Der Gegenstand dieses Riechens ist ein Unendliches des Riech«baren, welches nicht aus einzelnen Gerüchen zusammengesetzt «ist, sondern in welchem alle Gerüche sich zusammen und aus«einander setzen, das absolut Riechbare. Wenn ich von dem «riechenden Vermögen alle besondere Gerüche vertilge, so bleibt

*) Dieses will auch wohl Göthe andeuten, wenn er sagt: «Wäre «das Auge nicht sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?» Farbenl. Vorr. XXXVIII.

**) Sieh' die sämmtlichen Werke. Bd. III. S. 126—127. Note.

«noch das übrig, was alle diese Gerüche gemein hatten, das «Subjekt des Riechbaren, das noch unbestimmte Riechbare als «solches (als riechbares Subjekt oder Objekt?), ein unendliches, «ein ewiges. Eine jede Nase hat also eine Anschauung a priori, «in welcher ihr das Mannichfaltige der Gerüche sich ordnet, «u. s. w.» — Das Vermögen zu riechen, ist nur die dem Subjekte innere Möglichkeit des Riechens, nicht des Riechens überhaupt, sondern des Riechens dieser Sache und jener Sache; und diese innere Möglichkeit wird zuerst zureichender Grund des Riechens durch Einwirkung (physischen Einfluß) der Dinge und des Riechbaren außer uns auf uns.

Die Kraft, wie das Vermögen in ihrem Keime sind die Anlage; wo diese ursprünglich fehlt, da kann kein Vermögen und auch keine Kraft wachsen. Man spricht zwar wohl von natürlichen Anlagen, und es scheint dann, als wenn es nicht allgemein zum Wesen der Anlage gehöre, daß sie ursprünglich sei, daß es, wenigstens nach der Erklärung des Sprachgebrauches, auch eingeimpfte, übertragene Anlagen gebe; — allein wenn man nur die natürliche Anlage so in Gegensatz stellt zu ertheilten, eingeimpften Anlagen, so sieht man sogleich, daß in der Bestimmung: natürliche Anlage, ein Pleonasmus liege, was auch in ähnlichen Bestimmungen nicht selten der Fall ist, wie wir noch in andern Beispielen zu zeigen Gelegenheit haben werden; oder daß das Beiwort natürlich eliptisch und prägnant aufzufassen sei, so daß es so viel bezeichnete als: von Natur ausgezeichnet, schon im Keime groß; in diesem Sinne sprechen wir von vielen natürlichen, d. h. ausgezeichneten Anlagen. Von Mittheilung der Anlagen sprechen wir nie. — Wenn man indessen genauer auf die gewöhnlichsten Redensarten achtet, so findet man doch noch folgende beide nähere Bestimmungen der Anlage: daß erstens die Anlage nicht sowohl die Kraft im Keime selbst sei, — dasselbe gilt vom Vermögen, — als vielmehr eine Seite derselben, wornach sie in ihrer Entwickelung und Ausbildung sich thätig zu beweisen vermag, eine Richtung, welche sie einzuschlagen vermag; so haben manche Menschen mehr Anlage zur Verrücktheit, zur Satyre u. s. w., als andere; so sprechen wir auch von Anlagen des Geistes, um damit die Richtungen zu bezeichnen, welche der Geist vorzugsweise einzuschlagen geneigt, oder auch geeignet ist; — und daß zweitens von Anlagen, so wie von Vermögen

wiederum nur Rede komme bei Thieren und Menschen. Es ist also zu viel behauptet, wenn man die Anlagen die Urstoffe und Urkräfte der Dinge nennt. —

Das Vermögen, in irgend einer Weise thätig zu sein, erfordert also eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit des Gegenstandes, so auch der Seele, wodurch sie die Möglichkeit so thätig zu sein oder zu werden, enthielt. Beneke hat in den psychologischen Skizzen*), sich weitläufig dagegen erklärt, daß man die Vermögen der Seele in den Anlagen angeboren sein ließ, muß aber doch selbst wiederholt eingestehen, daß so Etwas in der Seele ursprünglich sein müsse, wodurch sie fähig war oder doch werden konnte, solche Funktionen zu verrichten, als sie im Leben setzt. Mehr aber, als dieses, behauptet aber auch Niemand, der von Anlagen spricht und sich selbst versteht. Selbst das Beispiel, was Beneke von der äußern Natur hernimmt, um es anschaulich zu machen, wie aus einer Sache etwas werden könnte, was nicht in ihr vorgebildet liegt, muß dieses bestätigen. Die Kirsche, sagt er, welche auf dem Baume wächst, der aus dem Saamen sproßte, entsteht nicht aus dem Saamen, ist auch nicht in ihm präformirt und im Keime da, sondern der Kern sproßet durch Einwirkung, gleichsam Ineinsbildung mit andern Dingen, treibt dann zum Sprößling, reift zum Baume; alles dies durch Einfluß von Außen; der Baum zieht Säfte und Nahrung von Außen, und nun entsteht die Kirsche, wobei der Saame nicht mehr mitwirkt. — Allein warum wächst aus dem Kirschkerne kein Apfelbaum, und warum trägt der Kirschbaum nie und nimmer eine Pflaume? Offenbar deßhalb nicht, weil in dem Kerne ein Etwas liegt, das auch bei aller Einwirkung in seiner Richtung fortwirkt, gleichsam eine Anlage und nur ursprüngliche, so zu sagen, eingeborne Anlage, solche und keine andere Säfte und Nahrungsstoffe anzuziehen und sie zur Kirsche zu bilden. Den Menschen mag man sich als Pflanze denken, die ihre Wurzel im Magen hat; die Sache bleibt noch immer dieselbe; was er später ist, dazu muß er Anlage gehabt haben von Anfang, und was überdies alle Menschen werden, das läßt sich offenbar nur aus gemeinsamer Anlage begreifen. Weil

*) Man vergl. Psychologische Skizzen. Bd. I. S. 263—83. Bd. II. S. 9—26.

nun aber alle Menschen Einbildungskraft, Sinn, Verstand und Willen entwickeln, das Thier auch bei aller Erziehung nicht Mensch wird, so muß dem Menschen in der Anlage jedes von jenen Seelenvermögen so angeboren sein. Ja diese selbst machen das aus, was man allein die wesentliche Natur des Menschen nennen kann; die Natur jedes Dinges ist der Inbegriff seiner mitgebrachten Anlagen. — Urvermögen ist nur ein Ding für den Gedanken, um daran die Verzweigungen der Vermögen gleichsam anzuknüpfen; Grundvermögen ist dann damit einerlei; doch kann man den letztern Begriff auch noch beschränken.

Richtiger, als diese Bestreitung der Realität des Begriffes der Seelenvermögen, wornach diese Begriffe nur für die Wissenschaft Werth haben sollen, ist die Bemerkung Beneke's, daß selbst die eifrigsten Gegner der Seelenvermögen, z. B. Herbart und Stiedenroth, sie beibehalten müssen, und daß sie nur den Namen ändern, um noch verständlich über den Menschen zu reden. So sagte Herbart, daß das wirkliche Vorstellen sich in ein Streben vorzustellen verwandele, in welchem die Möglichkeit der Reproduktion liege, obgleich noch nicht für alle Fälle der Grund *); was ist dies Anders, als daß der Mensch das Vermögen der Reproduktion habe? — Stiedenroth gebraucht statt des Ausdruckes Seelenvermögen den andern: Substrat der innern Seelenerscheinungen **), wodurch offenbar grade das bezeichnet wird, was durch jenen Ausdruck bezeichnet werden soll, nur mit dem Unterschiede, daß die Stiedenroth'sche pleonastische Bezeichnung störender und deshalb schlechter ist, weil es hier keine äußere Seelenerscheinungen gibt, so lange man die Bezeichnung eigenthümlich auf faßt.

Nahe verwandt mit dem Begriffe der Anlage ist noch der Begriff von Fähigkeit. Am gewöhnlichsten bezeichnet dieses Wort irgend einen Grad der Ausbildung des Vermögens und der Anlage, eine gewisse Stufe, worauf es leichter zum Wirken kommen kann; doch aber hat es auch eine weitere Bedeutung, als das Wort Anlage, so daß es nicht selten so viel als Empfänglichkeit ist, auch auf Dinge der leblosen Natur

*) Man vergl. das Lehrbuch der Psychologie S. 102.

**) Sieh' z. B. Bd. I. S. 4. der Psychologie zur Erklärung u. s. w.

Anwendung findet, und die innere Verfassung des Dinges bezeichnet, etwas erleiden zu können, die innere Möglichkeit einer Passion; (dann wäre sie das, was Locke nicht unpassend passive pover, puissance passive nennt;) — so ist der Körper der Wärme, die Luft der Veränderung fähig; — gewöhnlicher aber bezeichnet es, wie angedeutet wurde, die im Dinge begründete, oder innere erhöhete Möglichkeit in Subjekten, — auch Thieren, — den Anlagen und Vermögen gemäß wirksam zu sein; — diese schon erhöhete innere Möglichkeit kann dann noch durch Begünstigung äußerer Umstände befördert werden.

So wie die Anlagen, so sind auch die Fähigkeiten der verschiedenen Menschen sehr verschieden, jedoch nicht absolut, so daß der eine Mensch eine Anlage zu Dingen oder Handlungen haben könnte, wovon im andern keine Spur anzutreffen wäre, — dadurch würden sie offenbar zu Wesen verschiedener Art, könnten nicht beide noch Menschen sein; vielmehr bezieht sich diese Verschiedenheit auf Gradverschiedenheiten. Solche kann es ursprünglich geben, und auch können sie entspringen aus den empirischen Lebensbestimmtheiten, aus äußern begünstigenden und hindernden Einflüssen der Verhältnisse; — das Erstere pflegt man zu läugnen, und das Letztere nur auf die Fähigkeiten zu beziehen; jenes aber scheint man uns ohne allen Grund zu thun, und die Fähigkeiten der Menschen sind auch unter denselben äußern Lebensumständen so oft und so bedeutend verschieden, und zwar von Jugend auf, daß die Vernunft diese vielen Fälle der Verschiedenheiten ohne ursprüngliche Verschiedenheiten der Anlagen nicht möglich zu finden vermag; und warum sollen nicht sogar äußere Einflüsse schon die Keime oder Anlagen der Vermögen modifiziren können?

Wenn der Begriff der Fähigkeit in Verbindung gesetzt wird mit dem Begriffe der Leichtigkeit, so entsteht der Begriff der Fertigkeit, Agilität, Virtuosität. —

Dem Begriffe der Kraft und Kräftigkeit steht entgegen der Begriff der Kraftlosigkeit; dem von Vermögen der von Unvermögen; dem von Fähigkeit der von Unfähigkeit; dem der Fertigkeit der von Schwerfälligkeit; auch ist der letzte dem Begriffe der Leichtigkeit entgegengesetzt; — alle diese Begriffe sind Vernunftbegriffe, gebildet, um verschiedene Erscheinungen bei Dingen derselben Art zu begreifen. Zu ihnen

gehören auch die Begriffe der Stärke, der Schwäche, der Möglichkeit und Unmöglichkeit, der Bedingtheit u. s. w. Sie sind Prädikabilien der reinen Vernunft.

§. 155.

Fortsetzung über die Bestimmungen des Grundes auf Veranlassung der Verschiedenheit des Denkens des Verstandes. (§. 149.)

Ueber b. Wie denkt die Vernunft nun zur Begründung der vom Verstande gedachten Substanz? — Bei der Beantwortung dieser Frage könnte es als nothwendig erscheinen, sogleich Rücksicht zu nehmen auf diejenige Modifikation, welche gemäß §. 153. die Vernunft dem Begriffe von Substanz gibt, welchen der Verstand gebildet hatte, so daß untersucht werden müßte, wie die Vernunft die Substanz der Dinge zu begründen strebte, und wie die Kraft, welche mit solcher Manifestation, als worin sie erscheint, das Ding heißt? Allein auch abgesehen davon, daß diese dynamische Ansicht von den Dingen keine absolute Nöthigung für die Vernunft hat *), so würde doch der Gedanke von den Dingen, als in solchen Raumtheilen, wie die Körper einnehmen, wirkenden Kräften bei genauerer Ansicht hier das Denken eines Grundes derselben nicht weiter modifiziren; — denn es wird dann immer ein selbstständig Seiendes begründet, und dabei kann es offenbar keinen Unterschied machen, ob das Etwas als bloße Kraft existirt und als so existirend gedacht wird, oder ob dasselbe als ein an sich todtes, nur von Kräften durchdrungenes Etwas gedacht würde; als kräftig mußte doch jedenfalls auch die vom Verstande gedachte Substanz bestimmt werden. Die unwesentlichen Veränderungen, welche die verschiedene Vorstellungsweise herbeiführen kann, werden uns also dabei nothwendig von selbst begegnen. —

Die Substanz muß nun dem ersten Gedanken der Vernunft gemäß, wie jedes Sein, ihren Grund haben; — aber es liegt in dem Gedanken der Substanz allein keine Veranlassung für die

---

*) Es scheint uns nur ein Machtspruch zu sein, wenn Weiß sagt, die Erscheinung der Dinge sei gar nicht zu denken, zu begreifen, wenn man nicht eine Kraft denken wollte, wovon sie die Manifestation wäre

Vernunft, um zu dem Gedanken überzugehen, es sei ein thätiger Grund, oder eine Ursache der Substanz da; vielmehr kann die Vernunft zur Begründung des selbstständigen Seins einen ruhenden Grund desselben denken, und zwar einen in ihr selbst liegenden und ruhenden Grund. So lange daher der Verstand nichts Anderes denkt, als die Substanz allein, kann auch die Vernunft nicht genöthigt sein, einen thätigen Grund derselben und zwar einen außer ihr liegenden thätigen Grund zum Begreifen derselben herbeizuholen, denkend zu setzen. Indessen fehlt es bei jenem bloßen Gedanken der Substanz doch auch an einer der Vernunft gegebenen Veranlassung, zu denken, die Substanz sei ein Absolutes oder unbedingt, also ein durch sich selbst begründetes Etwas. Sobald die Vernunft daher die Substanz, oder vielmehr ihr Sein zu begreifen veranlaßt und genöthigt ist, ohne mehr, als dieses Sein begreifen zu müssen, denkt sie nur noch disjunktiv: Das Ding ist entweder durch ein Anderes, oder es ist durch sich. Nun wird es unbestimmt bleiben, welchen dieser sich ausschließenden Gedanken die Vernunft fassen müsse, bis der Verstand über die Substanz noch etwas mehr bestimmt hat, was auch zugleich mit ihr möglich gefunden werden muß.

Da lehrt nun die innere Erfahrung, daß wir mit Nothwendigkeit auf den Grund der äußern Erfahrungen über alle Substanzen, deren Außenseiten uns in den Sinn fallen, denken, daß sie entstehen und vergehen, und daß sie sich ändern. Der Gedanke des sich-Aenderns, oder auch des Verändertwerdens der Dinge, — (beide Ausdrücke gelten schon meistens im Leben, und sollen auch hier gelten als synonym, weil es hier auf die Verschiedenheit der Prozesse und Prinzipien nicht ankommt, woraus die Veränderungen hervorgehen,) — scheint für die Vernunft keine Nöthigung zu enthalten, das Ding als ein bedingtes zu denken; selbst das nothwendige Denken des Verstandes, die Aenderung erfolge unabänderlich und stets auf ein Zusammentreffen des Dinges mit einem andern Dinge, und das nothwendige Denken der Vernunft, dieses andere Ding wirke die Veränderung von jenem Dinge, können die Vernunft noch nicht — wenigstens nicht ohne tiefer gehende Reflexion — nöthigen, das Ding selbst als ein Abhängiges und Bedingtes in seinem Sein und Wesen zu denken, nur in seinen Zuständen. Das Nachdenken über die gewöhnlich sogenannten Veränderungen des Dinges führt auch zum Denken des äußern Grundes desselben

nach Zeugniß der innern Erfahrung nicht hin, sondern nur der Gedanke des Entstehens und des Entstandenseins desselben.

Daß die Dinge vergehen, und der Verstand sie als solche denkt, gibt dem anfangs disjunktiven Denken der Vernunft in Ansehung des Begreifens derselben schon mehr Bestimmtheit; denn das Vergehen der Dinge ist mit einem absoluten Sein derselben unvereinbar; soll dies Vergehen derselben begriffen werden, so muß die Vernunft denken, wie sie auch denkt, nicht bloß, daß dieses durch äußere Einwirkung geschehen sei, sondern auch, daß dies durch das Ding selbst gar nicht habe geschehen können; — jenes, weil sie solche Veränderung, wie jede andere, als wirklich abhangend denkt von Kräften außer dem Dinge, und in gleicher Weise und mit gleicher Nothwendigkeit diese Veränderung von solchen äußern Kräften abhängig denken muß (§. 149.); dieses und jenes, weil sie ohne Widerspruch nicht denken könnte, weder daß das Ding, was sie als durch sich seiend dächte, sich selbst vernichtete, noch auch, daß es von Außen her vernichtet würde. Denn diese Vernichtung müßte in dem einen Falle, wie im andern, in irgend einem Zeitmomente vorgehen; in welchem Zeitmomente man aber auch immer die Vernichtung eintretend denken wollte, wäre das Ding noch da, weil der zureichende und nothwendige Grund seines Seins noch nicht aufgehoben sein konnte; — dieser zureichende Grund wäre nämlich das Ding selbst, welches also aufgehoben sein müßte, damit das Ding vernichtet werden konnte; — es müßte dann also gedacht werden, daß das Ding vernichtet würde, ehe es vernichtet werden könnte, — daß etwas geschehe, was nicht geschehen könnte. Vergehen daher die Dinge, so kann die Vernunft nur noch urtheilen, sie seien nicht durch sich, oder seien nicht absolut, sondern bedingt. — Indessen gibt das Vergehen der Dinge nicht das Mindeste an die Hand, von wo aus die Vernunft schließen könnte auf den Grund des Seins des Dinges, — wir meinen den bestimmten Grund, und dieses ist mehr, als daß sie denkt, daß der Grund in einem Andern liege. Damit dieses Andere gedacht werden könne, muß die Vernunft das Denken über die Vernichtung aufgeben, indem der Grund derselben gar nicht den Grund des Seins des Dinges enthalten kann, grade deßhalb nicht, weil Vergehen nicht als Sein, und daher der Grund des Einen auch nicht als Grund des Andern gedacht werden kann. Ueberdies finden wir auch das Vergehen der Dinge, so wie jede

Veränderung des gebliebenen Dinges von zu sehr verschiedenen Kräften und Ursachen abhängig, als daß die Begründung des Vergehens der Dinge uns auf den bestimmten Grund desselben hinweisen könnte. So vergeht der Baum, indem Gewürm ihn in seinen Wurzeln und seinem Marke verzehrt, oder indem deßhalb kein Saft mehr ihn durchdringt, weil er zu alt wird, oder indem man ihn verbrennt, oder in noch anderer Weise; und so verhält es sich mit den meisten Dingen, welche vergehen. —

Die andere genannte Veränderung, das Entstehen der Dinge führt zunächst die denkende Vernunft zu demselben Gedanken, wozu auch das Vergehen sie hinbringt, d. h. auch dieses Entstehen des Dinges kann sie nicht denken oder möglich finden, wenn sie das Ding als durch sich seiend denken sollte; das als entstanden gedachte Ding findet sie, weil es doch nothwendig einen Grund haben muß, nur möglich durch ein anderes Ding; — sie kann das als entstanden gedachte Ding deßhalb nicht als durch sich seiend — als ein Absolutes denken, weil sie denken müßte, es sei durch sich, und: es sei durch sich geworden; denn, was nicht war, und ist, das entsteht, oder entstand, das ward. Durch sich werden oder entstehen, oder auch anfangen durch sich, kann kein Ding, so denkt die Vernunft; denn alsdann müßte es Etwas, nämlich sich selbst wirken können, eher, als es ist; — Solches zu denken ist aber unmöglich, weil widersprechend. Der Grund des als entstanden gedachten Dinges muß also von dem vernünftigen Menschen als in einem andern Dinge liegend gedacht werden; — und dieser Grund kann nicht als ruhender Grund gedacht werden, weil aus einem ruhenden Grunde wohl ein bleibendes Sein, nie aber ein Werden und Entstehen begreiflich wird; es muß also hier, wie beim Begreifen der Zustände, ein thätiger Grund, eine Ursache des Entstehens gedacht werden, und also auch weiter eine dem Dinge äußere Kraft. — Hieraus sieht man nun auch nebenbei, daß umgekehrt von einem Dinge durch sich, dem Absoluten nie gesagt werden könne, es habe die Ursache, sondern nur, es habe den Grund seines Seins in sich selbst. Auch ersieht man hieraus, daß das Vergehen der Dinge, grade deßhalb, weil es unvereinbar ist mit dem Sein der Dinge durch sich selbst, ein untrügliches Merkmal ihres Gewordenseins enthalte, daß alles, was als vergehend gedacht wird, auch als entstanden aus einer Ursache gedacht werden müsse; — daß aber darum nicht umgekehrt auch von der

Vernunft alles einmal Entstandene als vergehend gedacht werden müsse, wenn gleichwohl als vergänglich. Als vergänglich — in dem Sinne des denkbarer Weise Vergehenden — kann die Vernunft alles Entstandene denken, weil sie denken kann, daß die Ursache des Entstehens und Seins der Dinge aufhören könne zu wirken, und auch, daß sie ein für allemal nur auf eine Zeitlang die Dinge begründet und möglich gemacht habe. Wird die Ursache gedacht als aufhörend, dann muß auch gedacht werden, daß das Ding aufhöre, welches von ihr abhangend gedacht wird. —

§. 156.

Fortsetzung.

Der Grund der entstandenen Substanz muß also liegen, gemäß dem Denken der Vernunft, in einem andern Dinge, und, weil die Entstehung nur so begriffen werden kann, so muß dieses begründende, verursachende Ding ein schon früher existirendes sein; denn es mußte schon sein, als das Ding entstand, ehe es also war. Dieses Früherdasein des Dinges, so wie die spezielle und nicht selten individuelle Bezeichnung des begründenden Dinges ergibt sich aber nun auch noch in der Weise, daß die Erfahrung es allgemein lehrt, der Verstand deßhalb auch, folgend der Erfahrung, nothwendig denkt, daß die Entstehung der Dinge beständig und allein erfolge auf andere Dinge derselben Art. Gleichartige Dinge sind stets gegeben, wo wir etwas entstehen finden; so von der untersten Stufe der organischen Wesen im Reiche der großen Natur bis zur obersten; von der untersten Pflanze das Pflanzen- und Thierreich hindurch bis zum Menschen, dem Fürsten dieser Reiche. Ja sogar die Entstehung, d. h. Bildung der anorganischen Körper ist nur da vorfindlich, wo solcher Stoff in der Natur gegeben ist, aus welchem auch der Körper nach seiner Entstehung bestehend gefunden wird. Das Entstehen der Dinge wird nun als abhängig gedacht von dem Sein anderer gleichartiger Dinge, und bewirkt durch sie; früher waren Dinge derselben Art, in denen die Ursache der Entstehung des Gewordenen liegt, so denkt die Vernunft. Sie denkt auch mit Nothwendigkeit so, weil sie nur so die in der Natur allgemein befolgte Ordnung des Entstehenden und des gewesenen Gleichartigen begreifen kann. Daß die Vernunft da, wo solche beständige Aufeinanderfolge gleichartiger Dinge begrif-

fen werden soll, dieselbe nur in der angedeuteten Weise begreifen könne, und jede andere Weise bestimmt ausgeschlossen werden müsse, mag hier noch kurz nachgewiesen werden, um so auch dasjenige zu vervollständigen, was über die Begründung der Zustände durch einen individuell, oder speziell bezeichneten Grund bereits oben bemerkt wurde.

Die beständige Folge entstandener Dinge auf andere Dinge muß ihren Grund in irgend einem Etwas haben; sie ist begründet, wenn ursachlicher Zusammenhang zwischen vorhergehenden Dingen derselben Art und den entstehenden Dingen gedacht wird; denn dann kann das Ding nicht entstehend gedacht werden, so lange nicht eine Ursache desselben in den andern gleichartigen Dingen wirksam gedacht wird. Diese Weise des schon der gemeinen Menschenvernunft gewöhnlichen Begreifens muß auch von der denkenden Vernunft *nothwendig* aufgegriffen werden, wenn jede andere, ohne Widerspruch zu denkende Weise zu begreifen von ihr positiv ausgeschlossen werden muß. Ohne Widerspruch zu denken, ohne daß ein Unmögliches als möglich gedacht würde, kann nun aber die Vernunft nur noch so die beständige Aufeinanderfolge begreifen, daß sie denkt, ein anderes dritte Ding, vom vorhergehenden, wie nachfolgenden und gleichartigen Dinge verschieden, enthalte den zureichenden, oder doch den Haupt-Theilgrund des entstandenen Dinges, und dieses dritte Ding, **C**, wirke das entstandene entweder so, daß es vermittelst des (dem entstandenen) vorhergehenden, gleichartigen Dinges, **A**, das entstandene Ding, **B**, wirke, oder so, daß das Ding **C** zwar das Ding **B** wirke, aber nur wenn es selbst von **A** zur Wirkung vermocht werde. Jede dieser Weisen ist zwar von der Vernunft zur Begründung annehmbar, und jede wird auch nicht selten von der Vernunft zur Begründung eingeschlagen; aber jede enthält ohne bedeutende Abänderung des Gedankens den frühern und gewöhnlichen Gedanken der Vernunft. Wir denken nicht selten das Eine, wie das Andere; so denken wir sehr oft, daß der Baum und jede Pflanze nicht schon dann entstehen, wenn ein Saamen derselben gegeben ist, sondern wenn viele andere Naturkräfte auf den Saamen so einwirken, daß er zur Entwickelung der in ihm liegenden Ursachlichkeit, so zum Keimen u. s. w. hinkommt, wenn eine andere Kraft den Saamen befähigt hat, Dinge dieser Art zu produziren; — hier denken wir also, **B** sei zwar durch **A** entstanden, aber entstanden auf den eigentlichen Grund

von C; — wir denken sehr oft, daß nicht dann schon unmittelbar der Baum entstehe, wenn der Saame rege wird, sondern wenn er im Keimen auf seine Umgebung, seine vielen erforderlichen Zuflüsse anziehend, einwirkt, seine nährenden und mehrenden Stoffe annimmt; hier wird dann gedacht, daß B zwar durch A entstehe, aber nur, indem A auf C einwirkt, und so dieses C zum Wirken von B qualifizirt wird. — Diese beiden Weisen der Begründung machen offenbar immer noch den Gedanken des frühern Seins von A nothwendig; A bleibt Ursache von B, im ersten Falle die nächste, da C die letzte eigentliche Ursache alsdann entfernter liegt; im zweiten die entferntere Ursache zwar, aber auch die eigentliche Ursache, indem C schon von A abhängig gedacht wird. So lange also die beständige und nothwendige Folge von B auf A begreiflich sein soll, muß A als Ursache von B (als Theilursache) gedacht werden, so daß von der denkenden Vernunft B für unmöglich erachtet werden muß, ohne ein früheres A zu denken. —

Man könnte dagegen einwenden, es lasse sich die beständige Folge des Entstehens der Dinge noch denken, ohne daß gedacht werden müßte, sie sei eine nothwendige; die Welt ist groß, und von unabsehbar, wie unberechenbar vielen Dingen und Kräften in allem Werden und Vergehen ihrer Theile beherrscht und bestimmt; läßt sich nun nicht denken, daß eine ganz übersehene und übergangene Kraft C das Ding B wirke, ohne daß dies Ding C mit A irgend eine innere und nothwendige Verbindung habe, ohne daß gedacht würde C bestimme A, auch ohne daß gedacht würde A bestimme C? Dieser Gedanke, wenn er hier entgegengestellt wird, enthält gegen die obige Beweisführung nicht eine bloße Einwendung, sondern einen eigentlichen Einwurf. Bei diesem Einwurfe würde gedacht werden müssen, es könne in Zukunft noch geschehen, und könne vor aller gemachten Erfahrung schon oft geschehen sein, daß die Dinge B, b, b″ u. s. w. ins Dasein getreten sein, ohne daß grade Dinge, wie A, a, a″ u. s. w. auch nur mitgewirkt hätten. Es müßte aber auch der Gedanke des bestimmten Grundes dabei unmöglich werden, vielmehr müßte an vielerlei verschiedene Ursachen des in gleicher (äußerer) Weise erfolgenden Entstehens der Dinge gedacht werden. — Dagegen müssen wir dann zuvörderst bemerken, daß uns solcher Gedanke, für sich selbst betrachtet, zwar nicht unmöglich sei, aber der Gedanke von der in der menschlichen Erfahrung allgemein angetroffenen

Aufeinanderfolge uns dabei immer so gewaltsam störend entgegentrete, daß wir in jenem das Erzwungene nicht verkennen können; wir können ihm nicht im mindesten eine annehmbare Seite abgewinnen, und glauben, daß nur diejenigen ihn herbeiziehen werden, welche, um das Begreifen unvollendet lassen zu können, oder um das Denken eines bestimmten Grundes umgehen zu können, wahrhaft Mücken seigen und Kameele verschlucken. Allein dieser Gedanke wird überdieß von einer andern Seite vollkommen unmöglich; wir meinen in folgender Reflexion: Wenn andere Kräfte, als welche in A und durch A wirken, die Ursache von B enthalten sollen, so muß es nicht mehr in der Willkühr und Freiheit der freien Wesen stehen, durch oder auch nur vermittelst des Dinges A das Ding B ins Dasein kommen zu lassen. Nun lehrt aber wieder die Erfahrung, daß der Mensch mit Willkühr und Freiheit die Dinge B könne entstehen lassen, aber auch nur dadurch, daß ihm die Dinge A gegeben seieu, daß er auf sie wirke. Dieses kann gewöhnlich geschehen, und wenn bei einer solchen Bestimmung des A durch den freien Willen des Menschen das Ding B nicht erfolgt, so ist ein anderer — dies vollkommen erklärlich machender Grund stets denkbar und erkennbar; es fehlt an einem Requisite. Daß das Ding B dennoch durch ein rein Unbekanntes C gewirkt werde, ist hiebei nicht mehr denkbar, weil keine Einwirkung des C auf den freien Willen dabei denkbar bleibt. Denn daß solche Einwirkung die Bestimmung wäre, steht im Widerspruch mit freiem, sogar mit willkührlichem Wirken, dessen Sein nothwendig gedacht wird, weil es im unmittelbaren Bewußtsein der Sachen in uns gegeben ist. Auch kann deßhalb das Entstehen von B nicht als durch C gehend gedacht werden, ohne daß gedacht würde, es gehe auch durch A, weil das freie Wirken und Wollen nie zur Entstehung von B zureichend gefunden werden kann, wenn es nicht zunächst auf A geht.

§. 157.

Fortsetzung.

Hieraus ist nun klar, daß die entstandenen Dinge, deren Entstehung der allgemeinen Erfahrung gemäß, auf das Sein von vorhergehenden Dingen derselben Art folgt, als abhängig und abstammend von diesen Dingen gedacht werden müssen;

daß in diesen entweder die eigentliche Ursache, oder doch eine Mittelursache und ein nothwendiges Requisit liegend gedacht werden müsse. Doch aber kann nicht durch diese vorhergehenden Dinge derselben Art die Entstehung der Dinge völlig begriffen werden; vielmehr muß außer denselben noch vielerlei Anderes als zur Möglichkeit des Dinges nothwendig erachtet werden, weil wir aus dem bloßen frühern Sein gleichartiger Dinge die andern Dinge nie entstehen sehen; nie entstand da ein Baum, wo bloß der Saame von einem frühern gleichartigen Baume gegeben wurde; nie entstand und nie entsteht der Baum, ohne daß der Saame in gewisse Verhältnisse zu andern Dingen trat, welche auf ihn einwirkten, und worauf er einwirkte, als Erde, Feuchtigkeit, Wärme u. s. w. Deßungeachtet heißt jenes Ding die Ursache des andern Dinges, bei welcher Bezeichnung man daher nicht an die vollendete und alleinige Ursache zu denken hat, nur an eine Miturſache.

Einwendung. Allein es gibt ja in der Welt kein Vergehen und kein Entstehen; wie kann also in solcher Weise, als welche hier versucht wurde, die Bestimmung des Grundes der Dinge in der Welt möglich gefunden werden? Es wird hier von entstandenen Dingen aus von der Vernunft geschlossen, also von puren Dichtungen, und solche verdienen doch nicht so viel Beachtung und Reflexion, weil sie die als seiend gedachte Welt nicht betreffen!

Antwort. Daß es kein Entstehen und kein Vergehen der Dinge in der Welt gebe, ist ein Gedanke, welchen die so sehr beschränkte menschliche Erkenntniß nie nothwendig machen, daher auch alle Erfahrung höchstens nur wahrscheinlich machen kann, um so mehr, oder minder wahrscheinlich, je mehrere, oder wenigere Erfahrungen dafür sprechen, daß alles sogenannte Entstehen nur ein Uebergehen in andere Formen sei. Widersprechend ist der Gedanke des absoluten Entstehens und Vergehens nicht, so lange nur nicht gedacht werden sollte, daß die Dinge aus eigener Kraft entstehen und vergehen, oder durch sich selbst. Unmöglich könnte der Gedanke also nur noch genannt werden, richtiger ein absolut grundloser, wenn die Vernunft denken müßte, ein absolut entstandenes Ding sei ohne Grund entstanden. Allein dieses zu denken, ist dort die Vernunft nicht genöthigt, wohl aber das Gegentheil, wenn das Entstehen durch andere Dinge gedacht wird. Es wäre dasselbe alsdann durch

diese Dinge vollkommen möglich gefunden, und könnte somit als existirend gedacht und zugelassen werden. Nur müßte dann gedacht werden, daß eine wahrhaft schöpferische Kraft in den Dingen wirkte zur Produktion anderer; — so wäre ein reines Entstehen durch ein allerdings denkbares Wirken begriffen. Man hat es zuweilen, so z. B. hat auch Platner*) es unmöglich finden wollen, schöpferische Kraft anzunehmen, weil es nicht denkbar sei, wie sie wirken könnte; das hieße eine Kraft annehmen, welche aus Nichts ein Etwas mache, und das sei absurd. Es mag dieses nicht annehmbar sein (daß es annehmbar sei, soll unten nachgewiesen werden); aber denkbar ist eine zum reinen Hervorbringen zureichende Kraft, weil in ihrem Begriffe kein Widerspruch liegt; daß das wie? des Wirkens nicht denkbar sei, ist hier nicht mehr wahr, als bei der Frage nach dem Wirken und der Wirkungsweise jeder andern Kraft, nur daß hier die Erfahrung mancherlei Hervorbringungs- und Bildungsprozesse an die Hand gibt, welche bei jenem nicht vorkommen, was für unser Denken nur so viel ist, als wenn man sagt, daß sie gleichsam unsichtbar seien; dies also wäre kein Grund, um die Unmöglichkeit zu behaupten. Was endlich das Wirken und Schaffen eines Etwas aus Nichts angeht, so ist das nur eine verwirrende und für den genauen Psychologen eine unvernünftige Phrase; denn es wird beim Schaffen nicht ein Etwas aus Nichts gemacht; — es wäre ja dann auch, wenn ein Nichts, woraus geschaffen wäre, gedacht würde, gar kein Schaffen mehr gedacht; — vielmehr wird so gewirkt, daß da, wo früher nichts war, nun Etwas wird und ist, und zwar auf den Grund einer für solches Wirken zureichenden Wirksamkeit der Kräfte.

Daß der Gedanke des Schaffens so außerordentlich erscheint, rührt einzig daher, weil er so außerordentlich ist, als das Schaffen selbst, welches mindestens ungewöhnlich heißen muß. Ein schwaches Analogon des Schaffens denken wir gewöhnlich in dem Wirken des Geistes; jede Vorstellung, jeder Gedanke gilt nicht selten als ein vom Geiste Erschaffenes; doch aber kann diese Ansicht die Prüfung keineswegs bestehen, ja nicht einmal dann, wenn man an die Entstehung der freien Wollensakte denken sollte, wie die Philosophie lehrt. — Allein wenn

*) Vergl. Philoss. Aphorismen, besonders in den skeptisch. Fragen.

bisher von einem Entstehen und Vergehen Rede war, so hat man diese Ausdrücke nur in dem Sinne zu nehmen, welchen sie in der gewöhnlichen Sprache haben; und hat dann nur zu denken, daß beide Veränderungen und Formenwechsel des Seienden darstellen sollen. Soweit unsere Erfahrung reicht, gibt es in Gottes Welt kein absolutes Entstehen, auch kein absolutes Vergehen, und wenn wir von neu entstandenen Dingen sprechen, so denken wir an die neue Verbindung der gegebenen Stoffe zu neuen Gegenständen. Alles Wachsen, sich-Mehren und Ausbilden ist ein sich-Entwickeln aus Keimen, mehr noch ein Entwickeltwerden aus Keimen, durch physischen Einfluß; alles Vergehen, ein sich-Auflösen und vielmehr noch ein Aufgelöstwerden in Bestandtheile, so daß die Zersetzung wieder durch physischen Einfluß von Außen bewirkt wird, durch äußere Kräfte. Die unbegrenzte Induktion macht es deßhalb sehr wahrscheinlich, daß es in der Welt wirklich kein Entstehen und Vergehen im absoluten Sinne gebe. Allein dies ändert an dem Begreifen des sogenannten Entstehens der Dinge nicht das Mindeste; — denn wir finden dann die hier berücksichtigte Abhängigkeit der Dinge von andern Dingen als die Abhängigkeit des Seienden in solcher Form von andern gleichartigen Formen des einmal Seienden. Der Baum, eine so und so geformte, auch, wenn man will, so belebte Masse des Seienden ist das, was er ist, nur auf den Grund eines andern Baumes, der seinen Saamen trug, den Setzling lieferte u. s. w.; ohne diesen müßte seine Entstehung und Bildung aus dem einmal vorfindlichen Stoffe als unmöglich gedacht werden, sowohl was die äußere Form seiner Masse, als die in ihm sich thätig beweisende Kraft und sein sogenanntes Leben betrifft *).

So muß also immer noch allem Entstandenen ein Grund und eine Ursache hinzugedacht werden, welche in einem

*) Bekanntlich ist man in der neuesten Zeit wieder sehr geneigt zu dem, wozu man vor mehreren Jahrtausenden auch sehr geneigt war, nämlich allen Dingen ein Leben zuzulegen. Man mag das thun, wenn man sich nur dabei nicht dahin verwirrt, alles Leben auch auf dieselbe Linie zu stellen; — uns scheint es aber, daß das Leben der anorganischen Massen und der Pflanzen alsdann eine so niedrige Potenz des Lebens heißen müßte, daß es ohne viel Willkühr dem Tode, dem absoluten Tode gleichgestellt werden dürfte. Im Besondern scheint uns dieses von der Erde im Ganzen zu gelten. —

Dinge derselben Art liegt, — aber nur weil die Erfahrung uns jene beständige Aufeinanderfolge zeigt, welche die Vernunft so begreift. — Selbst auf dynamischem Standpunkte (§. 153.) bleibt hiernach die Sache ungeändert für das Denken der Vernunft. Die Dinge existiren dann, um mit Weiß zu reden, als Produkte, welche ihren zusammenwirkenden Faktoren, ihren sie konstituirenden Kräften gleichzeitig sind. «Ihr Entstehen ist ein Offenbarwerden innerer Thätigkeit, «ihre Fortdauer ein Beharren derselben, ihr Ende ein Ueber«gehen ihrer Faktoren in neue Verbindungen zu andern Pro«dukten, und so von Anfang an, ja vielleicht ohne Anfang *).» Das Offenbarwerden innerer Thätigkeit muß dann gedacht werden als Wirkung einer Kraft, eines Theiles der Naturkraft, oder mehrerer solcher Kräfte, welche aber in dem vorhergehenden Dinge derselben Art liegen, und so — entweder allein, oder in Verbindung mit andern — zu ihrer Manifestation in neuern Formen oder Erscheinungen wirken müßten; und wenn von Kräften in solchen Dingen nicht Rede sein soll, sondern von solchen Dingen als den Kräften selbst mit ihren Wirkungen, so ist das Entstehen der neuen Erscheinungen und der zu Grunde liegenden Kräfte ein Uebergegangensein von frühern Kräften und ihren Manifestationen in neue Kombinationen derselben; aber die frühern Kräfte wären und müßten sein gleichartige Kräfte, d. h. den entstandenen Kräften gleichartige Richtungen und gleichsam Formen der einen Naturkraft.

Anm. In der zuletzt genommenen Bedeutung der Worte Entstehen und Vergehen liegt auch der Grund, warum man oft beides eine Veränderung genannt findet; und wenn sie Veränderungen genannt werden sollen, so müssen die Worte offenbar in solcher Bedeutung genommen werden. Wie sollte überhaupt das Entstehen eine Veränderung des Dinges heißen können, da es ja in jedem Momente seiner Vollendung erst zum Dinge wird, zu dem Dinge, was es als Träger der Veränderungen ist? Eine Veränderung des übrigen Seins könnte es heißen, nicht eine Veränderung des Dinges, und auch jenes nur, wenn an eine Bildung aus diesem Seienden gedacht wird. — Ueber die Ausdrücke: anders werden, und ein Anderes werden.

---

*) Weiß Unterss. S. 9. — Was den Gedanken betrifft: ja vielleicht ohne Anfang, so wird dieser in den folgenden Paragraphen seiner Möglichkeit nach in Untersuchung kommen.

§. 158.

Fortsetzung des Begreifens der Dinge, als Substanzen oder Kräfte. Absolutes.

Obgleich die Vernunft das Entstehen der gewordenen Dinge begreift aus dem frühern Sein von Dingen derselben Art, so ist doch, genauer betrachtet, die Vernunft in ihrem Denken von Ursachen auf solche Weise wenig, oder gar nicht befriedigt worden; vielmehr ist jetzt das Möglichfinden der Dinge, als dessen, was sie geworden sind, noch unvollendeter zu heißen, als es bei dem bloßen Gedanken war, es gebe einen Grund derselben, unbestimmt gelassen, wer der Grund sei? Und zwar deßhalb ist das Begreifen ein noch mehr unvollendetes zu heißen, weil der Grund der Dinge in gleichartigen Dingen liegend gedacht werden muß. Der Baum, welcher in seinem Saamen den Grund des entstandenen Baumes enthielt, verging oder vergeht, wie die andern Dinge auch; — er ist also auch nicht durch sich gewesen; auch er ist entstanden und zwar auf gleiche Weise aus früherem Saamen seiner Art. In manchen Fällen denken wir so, weil wir auch an der Hand der Erfahrung die begründenden Dinge selbst wieder so begründet finden; denken dann mehr unmittelbar nothwendig so; was die übrigen nicht in unsere Erfahrung fallenden Dinge angeht, so schließen wir und denken wir mittelbar, aber mit gleicher Nothwendigkeit, auch so über sie. Bleiben wir indessen bei der eigenen Erfahrung stehen.

Wohin wir uns auch wenden, wir finden nur Entstandenes, was den Keim des Vergehens selbst wieder in sich trägt, weil es von einem Entstandenen entsprungen ist, welches verging oder vergeht, und seine Vergänglichkeit mit seiner ganzen Natur fortpflanzte. Somit muß die Vernunft, um das jetzt Seiende, aber früher Entstandene möglich finden zu können, ihre zuerst gedachte Ursache mit allen Nebenursachen fahren lassen, und in der Reihe früherer gleichartiger Dinge die Ursache weiter verfolgen, in dieser Reihe immer weiter zurückgehen, um jene gedachte nächste Ursache selbst zu begründen, die dann nur als Mittelursache höchstens noch in Betracht kommen kann. Auf diese Art wird dann die Vernunft immer weiter hinaufgewiesen, an eine lange Kette von Dingen, die gleichartig sind, aber auch in gleicher Weise entstanden und dadurch zu gleichartigen Dingen geworden sind. Und weil es viele Arten der Dinge gibt, welche ohne

Unterschied und in gleicher Weise von Dingen ihrer Art abstammen, so muß die Vernunft, um ihr Sein noch begreifen zu können, viele solche fortgesetzte Reihen und Ketten von einander abstammender Dinge denken, als gesetzt betrachten. Wie lange sie aber auch in dem Hinzudenken eines neuen Dinges fortfährt, sie kommt nicht zur Ruhe, oder zum Begreifen des nun einmal als seiend Gedachten, wenn sie sich an Dinge gleicher Art hält; auch das Denken, die Reihen der Dinge seien unbestimmt und unbestimmbar lang, ist nicht im Stande, das Begreifen zu vollenden, oder auch nur dasselbe auf die erste Stufe zurückzusetzen, auf welcher im Allgemeinen ein Grund gedacht wurde. Denn die unbestimmte Länge der Reihe setzt doch immer irgend ein gleichartiges und wieder entstandenes Ding voraus, obgleich es unbestimmt bleibt, das wie vielste es in der Reihe der von einander abstammenden Dinge ist, vom letzten Gliede hinaufgezählt; und deßhalb muß jedem gedachten Gliede ein Vorderglied als Ursache hinzugedacht werden, so lange die Vernunft im Begreifen fortfährt, wie sie mindestens zu begreifen anfangen muß; d. h. so lange sie den Grund in gleichartigen Dingen sucht. Daraus entspringt alsdann für die Vernunft die Nothwendigkeit der Alternative, entweder zu denken:

a) Die Reihen der von einander abstammenden Dinge seien nicht allein ungemessen, sondern sie seien sogar unendlich lang, im eigentlichen Sinne des Wortes; oder:

b) Sie seien, obgleich ungemessen, doch endliche Reihen, aber mit einem sie endenden Gliede anderer Art.

§. 159.

Fortsetzung.

Ueber a. Der Gedanke einer unendlichen, anfangslosen Reihe ist zwar ein für sich möglicher Gedanke, weil in ihm offenbar kein Widerspruch liegt; indessen wird doch bei solchem Denken das Seiende, das letzte Glied der Reihe, noch nicht begriffen; es wird das Begreifen dabei nicht allein für ein völlig ungeschlossenes erklärt, sondern das Begreifen ist auch in dieser Weise für die denkende Vernunft absolut unmöglich, d. h. sie muß denken, daß das Entstandene (so Gedachte) keinen Grund

habe, wenn es durch eine wahrhaft unendliche Reihe von Dingen begründet gedacht werden sollte. So leicht es sein mag, was aber nicht leicht ist, eine unendliche Reihe klar zu denken, so unmöglich ist es, eine unendliche Reihe sich bedingender Wesen zu denken, welche das letzte, oder irgend ein Glied der Reihe begründen sollte. Um dieser Unmöglichkeit sich bewußt werden, versuche man es ernstlich, die Reihen als ungeschlossen zu denken; fortgezogene Ketten von Ringen, ohne einen ersten Ring, ein erstes Glied; aufgehangene Fäden und Seile ohne einen festen Nagel, woran sie aufgehängt wären; man bemühe sich ernstlich, so über die Reihen zu denken; je mehr man darnach strebt, desto mehr Schwindel entsteht; man fühlt sich dann wie an den Rand von Abgründen versetzt, deren Tiefe schwindelnd macht, so am Abgrunde dieser Unbegreiflichkeiten. Kein Glied der Reihe ist Ursache genug; das letzte Glied kann es um so weniger sein, weil es kein letztes Glied gibt. Die Unendlichkeit der Reihe selbst kann noch weniger die Dinge begründen, weil die Unendlichkeit der Reihe, ohne auf die Glieder zu sehen, ein bloßes Gedankending ist, welches noch weit weniger als das Sein der Dinge begründend gedacht werden kann, wie irgend ein Glied, welches doch noch als Kraft habend gedacht wird, obgleich keine zureichende Kraft, um den Dingen vollkommen Haltung zu geben. Das einzelne Glied reicht nicht zu, alle Glieder zusammen reichen nicht zu, weil sie, das Entferntere, immer das Nähere begründen, sich an Bildungskraft gleich stehen und immer eines neuen bedürfen; — also die Unendlichkeit der Reihe reicht nicht zu, und somit auch die unendliche Reihe nicht; so urtheilt die denkende Vernunft. Darin liegt die nothwendige Wegwerfung des Gedankens unendlicher Reihen der gleichartigen Dinge, und hierin dann der Grund der Verwirrung und des Schwindels, welcher bei dem Erfassen und Denken unendlicher Reihen sich begründender Dinge entsteht. Denn was ist natürlicher, als daß dann der Vernunft ein Schwindel kommt, wenn sie ein Undenkbares denken soll? es zu denken strebt? —

§. 160.

Fortsetzung.

Ueber b. Die Vernunft muß alsdann denken, es sei die Reihe der Dinge derselben Art, welche von einander abstammen,

eine endliche; das letzte Glied der Reihe gleichartiger Dinge sei der Uebergang zu einem Dinge, oder einer Reihe von Dingen anderer Art, und dann ist denkbar:

aa) Daß die vorhergehenden Dinge anderer Art die Reihen fortsetzen, so, daß auch sie (von einander) abstammend, und also entstanden, gedacht werden.

Es würden alsdann Abartungen, Ausartungen der Dinge gedacht, und diese könnten gedacht werden als oft eingetreten. Diesen Gedanken zu fassen, ist zwar möglich, aber schon schwierig und gewisser Maaßen erzwungen; zum Begreifen aber wieder nicht zureichend. Schwierig deßhalb, weil wir in der Natur nirgends Abstammung ungleichartiger Dinge von gleichartigen in solcher Weise vorfinden; wenn Dinge abarten und ausarten, so geschieht es aus Vermischung ungleichartiger Dinge, so jedoch, daß nach und nach die Abarten wieder zu den Arten eindenken, sich nicht als Arten konstituiren und erhalten können; das ist allgemeine Erfahrung.

Es ist bekannt, daß die neuere Naturforschung, vorzüglich vermittelst der vervollkommneten Theorie des Galvanismus zu der Ansicht hinüber gebracht ist, daß aus den anorganischen Massen organische Körper, als Pflanzen und Thiere sich entwickeln können. Man will entdeckt haben, daß selbst die (noch so wenig zerlegten) Metalle mit allen andern, den vegetabilischen und animalischen Körpern eine dem Wesentlichen nach gleiche Formation haben; daß sie jedes ein Komplexus feiner Kügelchen seien, die entweder zuletzt selbst Infusionsthierchen (Mile) genannt werden müßten, oder doch durch Aufhebung der größern Kohäsion und durch Verbindung mit andern feinern Bestandtheilen der anorganischen Massen sich zu diesen Elementen alles Lebens gestalten sollten. Aller Saame soll auch nur die Infusionsthierchen enthalten, und so soll dann durch Entwickelung des Saamens nicht mehr, als durch Ersetzung desselben aus fremdartigen, anorganischen Stoffen, die Bildung derselben Sache begreiflich werden. — «Aus dem schon in der Erde differenzirten Wasser «Wasser sproßt das Pflanzenleben, schreibt J. J. Wagener *), «und man hat nicht nothwendig, wo an dürrem Felsen eine

*) Vergl. Natur der Dinge. S. 512.

«Pflanze keimt, zu hingewehtem Saamen seine Zuflucht zu «nehmen. Wo das Wasser des Himmels einen Punkt zu haften «findet, da trennt es mit der Zeit die Kohärenz des Steins» (gutta cavat lapidem, non ...) «und schließt die todte «Starrheit zu vegetabilischem Leben auf, das zwar anfangs «halb versteinert noch in zartem Moose keimt, aber durch seine «Verwesung den Grund zu höherm Pflanzenleben legt.» Hiernach also bildet sich — kann sich bilden — das vegetabilische Leben aus der todten Starrheit des Steins durch Einfluß des Wassers. — So soll auch nun das animalische Leben in gleicher Weise entstehen können. Gruithuisen will aus Stinkstein, Granit, Ruß und Marmor, nur begossen mit kaltem Wasser, noch an demselben Tage, an welchem er seine Mischung vornahm, Infusionsthierchen erhalten haben. Wenigstens also entstehen hiernach die Infusionsthierchen in ähnlicher Weise, als worin auch die Pflanze sich soll bilden können. — Nun lehren aber die Naturforscher weiter, daß diese die Elemente alles thierischen Lebens, der Thierstoff seien. Nach Oken's*) Behauptung sind nämlich die Infusionsthierchen «ihrer Größe nach elementarisch, «wahre Atome, die mit freiem Auge nicht wahrgenommen wer«den können, wie die Grundtheile unorganischer Stoffe.» (Ganz begreiflich, wenn jene, wie Muschenbroek **) lehrt, tausend Millionen mal kleiner sind, als ein Sandkorn!) «Was Stoffe «sind für die Chemie, das die Milz für die thierische Masse,» (oder vielmehr für die Theorie der Bildung der thierischen Masse;) «sie sind der Thierstoff. Wie aus jenen alle andere «Materie durch vielerlei Verbindungen entsteht, so aus ihnen «alle thierische Mischung.» —

Also kann man hiernach nicht bloß denken, sondern sogar auf Autoritäten hin auch annehmen, daß aus den anorganischen Massen und dem Wasser, woran es doch wohl nie gefehlt hat, alles organische Leben sich entwickelt habe. — Wenn diese Theorien noch etwas mehr entwickelt und ausgebildet, und die kräftigern Wirkungen der noch jüngern und frischern Natur mehr, als es zu geschehen pflegt, berücksich-

---

*) Sieh' das Lehrbuch der Naturgeschichte von Oken. III. S. 12.

**) Sieh' Poppe's physicalischen Jugendfreund. Th. I S. 59 flgg.

tigt werden sollten, dann steht zu erwarten, daß auf solche Weise die Alten doch noch endlich darin Recht bekommen, und das, was man Jahrtausende hindurch als zufällige und lächerliche Dichtung angesehen hat, durch die neuern Naturforscher zur puren Wahrheit erhoben werde, nämlich: daß auch das erste Menschenpaar aus dem Sumpfe des Meeres hervorgekrochen, oder hervorgetrieben sei durch blinde Naturkraft; und was schon Kant witterte, [Platner fand diesen Gedanken des Kant merkwürdig,*)] würde dann auch wissenschaftlich feststehen, daß nämlich alle Hypothesen der Alten über die Bildung der Welt und der Erstlinge der von einander abstammenden Dinge in dem Range von unwiderleglichen Hypothesen daständen.

Man hat es auch wirklich versucht, die allmälige und noch fortlaufende Bildung der Dinge so vorstellig zu machen, selbst den Menschen als ein Naturprodukt der Erde zu begreifen**); und alle diese Gedanken fangen an, auch in philosophischen Handbüchern ihre Vertheidiger zu finden. So z. B. schreibt in diesem Sinne auch Krug***): «Es ist nicht nothwendig anzunehmen, daß Organisches nur durch schon abgesondert Bestehendes hervorgebracht werde (generatio univoca), sondern «es läßt sich auch denken, daß es aus dem sogenannten Unorganischen hervorgehe (generatio aequivoca), da die gesammte Natur organisch ist. Eben so kann auch ungleichartige «Zeugung (generatio heterogenea) so gut stattfinden (auch «fortbestehen?), als gleichartige (generatio homogenea), obwohl jetzt in der Regel nur diese wahrgenommen wird. Der «Ursprung der ersten organischen Wesen aber fällt in das geheimnißvolle Dunkel der Vorwelt, wenn sich gleich nach der «Analogie mit Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, daß bei einer «ganz andern Oberfläche der Erde und einer höhern Temperatur «des Wassers und der Luft der Schooß der Erde, (besonders «des Meeres), gar wohl fähig war, organische Wesen mannichfaltiger Gestalt, aus sich hervorgehen zu lassen, da wir noch

*) Sieh' die philoss. Aphorismen. Bd. I S. 562—563.

**) Sieh' dagegen Werner, über die Produktionskraft der Erde oder die Entstehung des Menschengeschlechts aus bloßen Naturkräften.

***) Sieh' das Handb. der Philosophie Bd. I. §. 369. Anm.; A. M. Tauschers Versuch über die Idee einer fortgesetzten Schöpfung ꝛc. 1818. — Zu vergl. Fr. Tiedemann, Physiologie des Menschen, Bd. I. S. 100—104. — Histoire naturelle. §. 2. p. 420. u. Andere.

»jetzt auf den untern Stufen der Thier- und Pflanzenwelt »ähnliche Prozesse wahrnehmen.« — Es scheint sehr angemessen, diese anfängliche Bildungsepoche nicht in das abschreckende, geheimnißvolle Dunkel der Vorzeit zu versetzen, sondern in die Zeit vor etwa 6000 Jahren; denn damals mußten wohl eine höhere Temperatur und Fruchtbarkeit der Erde dasein, weil die Sonnennähe mit der Herbstnachtgleiche damals zusammenfiel, was nachher nicht mehr der Fall war. —

Ueber alle diese Ansichten, welche wir als richtig und nothwendig können gelten lassen, haben wir folgende Bemerkungen zu machen:

α) Die Analogie ist doch immer sehr gering, wornach man von der Möglichkeit der Bildung der niedrigsten Stufen des animalischen und vegetabilischen Lebens aus anorganischen Stoffen hier schließt auf die Möglichkeit aller höhern Potenzen des Lebens aus gleichem Stoffe.

β) Es ist ein Schluß gegen alle Logik, daß die Bildung der Erstlinge der Reihen wirklich diejenige gewesen sei, für welche man bloß ihre Denkbarkeit und Möglichkeit in den Prämissen behaupten kann: — und dabei ist es uns auffallend, daß man für diese unwahrscheinliche Möglichkeit als eine pure Wirklichkeit sich lieber entscheiden möchte, als für die Lehre, welche doch allen natürlichen Anschein für sich hat, daß die verschiedenen Potenzen des Lebens entweder stets sich so bildeten, wie sie sich noch jetzt bilden, oder doch gleich anfangs als solche gebildet wurden, als wir sie jetzt finden; — um so mehr, da die Naturforschung im günstigsten Falle nur erst die Bildung einiger niedrigen Potenzen des Lebens aus anorganischen Massen nachweisen konnte.

γ) Es scheint zwar, als wenn nach diesem Systeme einer fortwährenden Schöpfung eine große Abartung und Ausartung der Dinge gedacht würde; — denn welche Abartung könnte wohl größer sein, als die, wodurch organische Wesen von anorganischen abstammen? — und dennoch ist, genauer angesehen, solche Abstammung fast in Nichts verschieden von der vorzugsweise sogenannten Abstammung des Gleichartigen vom Gleichartigen. Wenn kein Keim gegeben ist, und kein Leben und keine Art in diesem Keime, so kann kein Leben,

keine Art sich entwickeln; wo kein Leben im Innern wohnt, dahin kann es von Außen nicht gebracht werden; dieses lehrt alle Naturforschung und ist auch an sich gewiß genug. Die Entstehung irgend eines Dinges wäre ganz unbegreiflich, wenn nicht in den Grundelementen ein Grund gedacht würde, wodurch sie grade vermocht und bestimmt wurden zur Hervorbringung desselben Dinges; es mochte dieser Grund in einem der vermischten Elemente liegen, oder in allen zusammen. Mag also auch das vegetabilische und animalische Leben aus anorganischen Massen sprossen können; es kann dieses nie möglich gefunden werden, als nur aus der eigenthümlichen Wirkungsweise der vermischten Stoffe, entweder an sich oder in ihrem Verhältnisse zu einander. Diese bestimmte Form des animalischen, wie vegetabilischen Lebens, A, gehe z. B. hervor aus der Auflösung der Kohäsion der anorganischen Massen a, b, c, d... unter Beimischung von Flüssigkeit; die andere bestimmte Form, B, kann nicht aus denselben Massen und ihrem gleichen Verhältnisse sowohl zu einander als zur Flüssigkeit hervorgehen; sie muß hervorgehen, wenn wenig zugegeben wird, aus b, c, d, e..., weil bei vollkommner Gleichheit des Grundes nichts Anderes, als Gleichheit des Produktes gedacht werden kann.

δ) Man wird hiebei zwar an verschiedene Bildungsreihen und Bildungsprozesse verwiesen, aber im Begreifen gelangt man um nichts weiter, so lange man nicht die Bildungsstoffe zu absoluten Wesen macht, die nicht mehr entstanden und gebildet sind von andern; so lange man also nicht unmittelbar die Hypothese mit einer Annahme von absolut existirenden Dingen beschließt, deren Nichtannahme bei jener Hypothese allein bezweckt zu sein scheint, und nachher in Betracht kommen soll, es aber hier nicht kann. — Ein zureichender und letzter Grund kann also in solchen Reihen der Ausartungen und des Formenwechsels nicht gedacht werden, sollte auch diese Reihe der Abstammungen von Formen so möglich sein, als jene Reihen gleichartiger Dinge.

ε) Daß alle Bildungen aus einer anfänglich gegebenen chaotischen Masse sich nach und nach entwickelt haben;

daß diese sich zu den Erstlingen gebildet habe, wovon die regelmäßigen Abstufungen anfingen; daß so das Geschlechtsverhältniß der Dinge und ihre ganze Einrichtung zufällig und das Werk blinder Massen sei; diese Gedanken scheinen abentheuerlich und weit anstößiger zu sein, als ihr Gegentheil. Soll dabei die chaotische Masse gedacht werden als nicht entstanden, so wäre das ganze System, worin wir uns hier befinden, verlassen. Soll sie aber auch entstanden sein, so blind etwa, als die Erstlinge der Reihen, — soll sie entstanden sein, als ein Komet, dessen Namen man nicht mehr kennet, die Sonne so unsanft berührte, daß er ihr einen Erdklotz abschlug, der sich durch Rotation zur Kugel formte und durch Gravitation an der Stelle erhielt, die er nun einnimmt; oder soll sie auch aus der Sonne einmal hervorgekrochen sein vor circa 1,440,294 Jahren *): so müßte auch dieses Naturerreigniß begreiflich sein, d. h. ein Grund desselben gedacht werden können; und so oft dann auch derartige gewaltsame Revolutionen vorgegangen sein möchten: die Sache müßte mit einem Gliede anfangen, oder ohne solches sein, d. h. unendlich oder gar nicht sein. Unendlich kann sie nicht gedacht werden dann ist sie gar nicht gewesen, — was uns auch als ausgemacht gilt, — oder das erste anhebende Glied war selbst absolut da, oder es war das unmittelbare Produkt von einem Absoluten.

ζ) So lange nicht gedacht werden soll, daß das Kausalgesetz: Alles, was ist, hat seinen Grund, oder: Alles, was entsteht und geschieht, hat seine Ursache, erst allmälig in die Welt eingeführt sei, etwa vermittelst einer Konstitution, also auch nicht gedacht werden soll, das Kausalprinzip sei empirischen Ursprungs, so lange ist es unmöglich, in irgend einer dieser Weisen das Begreifen der Möglichkeit der entstandenen

---

*) So berechnet Gruithuisen (wie es scheint, nicht ganz in Uebereinstimmung mit Moses) die Zeit dieses furchtbaren Evenements; derselbe berechnet auch, daß die Erde noch einstens in ihre Heimath zurückkriechen werde und zwar nach 1,200,000 J. — Das ist doch schrecklich! — Vergl. Ueber die Kometen. S. 533 u. flg.

Dinge so weit zu vollenden, als es hier der Vernunft nothwendig ist, oder auch nur die Vernunft in ihre erste Ruhe zurückzuversetzen; so lange ist es nicht zureichend, in irgend einem der genannten Systeme sich in ein undurchdringliches Dunkel einzuhüllen, man muß sich vielmehr in Unmöglichkeiten und Widersprüche vor der Vernunft zurückziehen. — Jener Gedanke aber ist dadurch unmöglich für uns Menschenkinder, daß sein Gegentheil uns physisch nothwendig ist. Es ist unmöglich, Etwas möglich zu finden, ohne einen Grund zu denken, oder auch — falls man denkt, es habe ehemals existirt, — alsdann zu denken, es habe damals ohne zureichenden Grund existirt. Uns wird es hiedurch physisch unmöglich, an solche Entstehung oder Einführung des Gesetzes zu appelliren; — ja es ist uns sogar unmöglich, zu denken, daß es Wesen gegeben habe oder geben werde, welche, fähig zum Möglichfinden und Begreifen des Seins der Dinge, nicht mit derselben Nothwendigkeit den Dingen einen zureichenden Grund hinzugedacht hätten, hinzudenken würden, womit es auch von uns geschieht. Denn ist uns das Begreiflich- oder Möglich-Finden und -Machen identisch mit dem Setzen und Annehmen eines Grundes, dann ist jener Gedanke ohne Widerspruch nicht möglich. Wenn keine Umschaffung des Wesentlichen der Menschennatur vorgeht, d. h. wenn die Vernunft in der Menschheit wohnen bleibt, und d. h. wenn Menschheit Menschheit bleibt, muß stets und unabänderlich nach jenem Prinzipe gedacht werden; denn es ist a priori. Vergl. §. 144. S. 125.

Anm. Aus der §. 149. bis §. 160. vorgelegten Weise, worin das Denken von Grund, Ursache ꝛc. Statt findet und nothwendig weiter bestimmt wird, ersieht man leicht, daß es eine eben so falsche Behauptung sei, als sie seit Hume allgemein geworden ist, daß alle Demonstration nur nach dem Denkgesetze vom Widerspruche Statt haben könne, keine nach dem Denkgesetze vom Grunde. Offenbar aber ist der Charakter der Demonstation des Verstandes ein ganz anderer, als der der Vernunft. Jener reduzirt den entgegengestellten Satz auf Undenkbarkeit des Seins (der Sache), diese auf Undenkbarkeit der Möglichkeit desselben. — Uebrigens mag jener so sehr verbreiteten Ansicht, daß nur nach dem Satze vom Widerspruche demonstrirt werden könne, also nur die Mathematik und diejenigen Wissenschaften der Demonstration fähig seien, welche aus obersten allgemeinen

Grundsätzen deduzirt werden, — dieser Ansicht mag bei manchen Schriftstellern jene andere — obwohl nicht minder irrige — zu Grunde liegen, wornach alle Denkgesetze auf dem Denkgesetze vom Widerspruche beruhen. Sieh' oben §. 151.

§. 161.

Fortsetzung.

Weil nun jene unendliche Abstammung ein Unding und für die Vernunft undenkbar ist, so ist es für sie nothwendig, was ihr auch möglich und auf diesem Standpunkte wirklich ist, nämlich zu denken:

bb) Daß am Ende der endlichen Reihen von unbestimmter Länge zwar ein anderartiges Wesen als die erste Ursache der Reihen (prima causa rerum) wirksam gewesen sei, aber ein solches, welches nicht mehr, weder von seines Gleichen, noch von anderartigen Dingen entstanden wäre. Hier bildet dann die Vernunft die Idee des Absoluten, und zwar mit Nothwendigkeit; aber mit Nothwendigkeit bildet sie diese Idee auch nur in der angegebenen Weise. Was ist, aber nicht geworden ist durch ein Anderes, ist, weil nichts durch sich werden kann, unbedingt, ist das Absolute, ist durch sich. Ein solches Wesen hat dann ein nothwendiges Sein; die Nothwendigkeit des Seins erscheint im Denken neben der Nothwendigkeit des Gedankens selbst. Das Urtheil: Das Absolute muß sein, bedeutet nicht mehr allein: Die Vernunft (der Mensch) muß denken, daß es ein Absolutes gebe, sondern die Vernunft muß denken, es gebe ein Absolutes, welches ein auf keine Weise aufzuhebendes Sein hat, nicht nicht — sein kann. Auch bei diesem Gedanken des Absoluten schwindelt es der Menschenvernunft wegen der Unbegreiflichkeiten, aber doch nicht wegen der Unmöglichkeit solchen Gedankens; viel eher wegen der Nothwendigkeit des außerordentlichen Gedankens; so sagt es das Bewußtsein der Sache in uns. Wenn man nun den absoluten Grund der Dinge, das Absolute Gott heißen will oder die Gottheit, was übrigens ohne große Willkühr nicht geschehen kann, so

muß die Vernunft einen Gott denken, die Gottheit denken als seiend.

Der Begriff des Absoluten enthält demnach:

1) den Begriff des Grundes;
2) den Begriff eines letzten Grundes;
3) den Begriff eines unbedingten Grundes, oder des durch sich existirenden Grundes;
4) den Begriff eines thätigen, verursachenden und daher kräftigen Selbstständigen, welches aber auch als bloße Kraft denkbar ist, oder den Begriff der Ursache und zwar als einer Urursache, welche eine absolut wirkende bloße Kraft sein kann;
5) den Begriff der nothwendigen Existenz, einer Existenz, deren Gegentheil oder Aufhebung undenkbar, wie unmöglich ist.

Wenn die empirische Psychologie so die Entstehung des nothwendigen Denkens des absoluten Wesens nachweiset, so darf man dabei nicht übersehen, daß sie diese Nachweise keineswegs für einen Beweis des Daseins des Absoluten ausgeben will und kann. Vielmehr muß, wie Jakobi *) bemerkt, solche Demonstration der Nothwendigkeit der Entstehung solcher Idee in uns eher einen Zweifel an die Wirklichkeit des Absoluten veranlassen, als zu der Gewißheit von dem Dasein desselben verhelfen. Denn es ist denkbar und erscheint bei jener Demonstration als möglich, daß es eine eigenthümliche, aber bloß subjektiv begründete, also nur subjektive Nothwendigkeit des Denkens mit sich führende, Einrichtung des menschlichen Denkvermögens sei, daß der Mensch so denken müsse, ohne daß sein Denken Wahrheit hätte. Es kann daher dieses nothwendige Denken auch keine Gewißheit vom Sein Gottes geben. Denken muß der Mensch einen Gott, aber er kann ihn noch läugnen, wie er ihn denn auch offenbar immer denkt, wenn er ihn läugnet; vernünftiger Weise mag er ihn um anderer Gründe willen nicht läugnen können; aber so lange man auf die bloße Nothwendigkeit, so zu denken, sieht, kann er ihn läugnen. — In der kantischen Philosophie war es eine Hauptlehre, daß der Mensch, wenn er ein zeitliches Sein und Veränderungen und Entstehungen der Dinge denke,

*) Sämmtl. Werke. Bd. III. S. 368.

nothwendig den Begriff des Absoluten bilde; aber dagegen sollte auch der Gedanke der unendlichen Reihen ohne Absolutes dann gleiche Nothwendigkeit haben. Dieses wäre auf dem Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes und der Psychologie das merkwürdigste Phänomen, und wäre auch der seltsamste Widerspruch in der menschlichen Natur, welche Veränderungen und zeitliches Sein nothwendig denkt. Es beruhet zwar diese kantische Antinomie, wie die übrigen alle zusammen, auf einer Erschleichung, diese nämlich auf der, daß bei dem Gedanken einer unendlichen Reihe der Abstammungen, auch gedacht werden müsse, daß eine unendliche Reihe von Veränderungen abgelaufen sei, welches widersprechend sein soll, da dies doch bei dem Gedanken einer unendlichen Reihe ex parte ante nicht widersprechend sein kann, und es erst dann ist, wenn auch eine unendliche Reihe ex parte post gedacht wird *); allein so viel geht hieraus hervor, daß auch nach kantischen Grundsätzen schon auf dem Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes Gewißheit und Nothwendigkeit des Denkens nicht einerlei seien. — Aber so viel ist auch ohne weitläufige Argumentation vollkommen einzusehen, daß die vollkommene Gewißheit vom Dasein Gottes und der Beweis dieses Daseins bedingt seien durch das nothwendige Denken desselben und den Beweis der Nothwendigkeit dieses Denkens; daß also jene diese voraussetze.

Das Denken des Absoluten ist aber nach der Vorlegung seiner Entstehung ein mittelbares und zwar ein sehr vermitteltes; während man dagegen in der philosophischen Welt sehr gewöhnlich behauptet, es sei unmittelbar und müsse unmittelbar sein, und sogar behauptet, es sei absurd, im Wege des Begründens und Begreifens darauf hinkommen zu wollen; — deßhalb möge hier denn der Ort zur Gelegenheit dienen, einige und zwar die gewöhnlichsten Argumente der wichtigsten Gegner der Mittelbarkeit dieses Denkens zu beleuchten, doch nur solcher Gegner, welche der neuern und neuesten Zeit angehören, und sie in so weit zu beleuchten, als ihre Irrthümer in psychologischen Lehren gegründet sind.

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft 1. Antinomie. Thesis und Antithesis. Ich konnte hier den Irrthum nur andeuten, welcher im kantischen Argumente liegt; eine Darlegung aller Irrthümer und Verwechselungen in den Antinomien verdiente wohl eine eigene Arbeit, um so mehr, da diese Antinomien noch so viel Aufsehen machen.

§. 162.

Ueber einige Behauptungen in Ansehung des Denkens des Absoluten.

a) In der neuern Zeit ist von Hume herab die Behauptung sehr verbreitet worden, daß die menschliche Vernunft eine lange Reihe von Schlüssen durchlaufen müßte, bevor sie mittelbar zum Gedanken des Absoluten hingelangte und daß daher der Gang solcher Demonstration am wenigsten für das Menschengeschlecht gemacht zu sein schiene, wenn es zum Denken eines Absoluten gelangen sollte. Die abstrakte Denkweise in diesen Schlüssen könne eine solche Schlußreihe am wenigsten allgemein werden lassen. — Diese Behauptung muß aus der §. 152—161. vorgelegten Weise der Entstehung des Gedankens (der Idee) des Absoluten wohl mehr Anschein bekommen, als man ihr noch irgendwoher zu geben versucht hat. Allein, wenn man bloß auf die natürliche Folge der Gedanken sieht, ohne auf eine Untersuchung ihrer Nothwendigkeit einzugehen, so ist sie gewiß nicht lang, und hat gar nichts, was man ihrer Vollendung hinderlich finden könnte, falls man nicht einen, aus übermäßiger Sucht nach Genuß entspringenden, Abscheu gegen das Nachdenken und insbesondere gegen das Begreifen der Dinge aus dem Absoluten herrschend denkt. Es wird nur gedacht: Die Dinge haben einen Grund; sie entstehen von andern Dingen und so weiter; dann gibt es aber nur einen zureichenden Grund der entstandenen Dinge, wenn man an ein nicht Entstandenes denkt, an ein Ding durch sich. Schon die Kinder, wenn die Vernunft in ihnen kaum anfängt sich zu entwickeln, argumentiren so; — und sie würden noch eher so argumentiren, wenn nicht eine gewisse Erziehungsmaxime das Nachdenken der Kinder von dem Entstehen des Entstandenen abzulenken sich bemühete, oder doch vom Entstehen derjenigen Wesen, welche am auffallendsten auf Dinge ihrer Art zurückweisen, als zu dem nächsten Grunde ihres Daseins. Ob die moralische Tendenz der Pädagogik in solchem Verfahren nicht eher nachtheilig als vortheilhaft sei, darüber mögen die Pädagogen fortstreiten, bis sie die, in diesem Punkte noch schroff sich ent-

gegengesetzten Ansichten zur Einstimmung ausgesöhnt haben. Bloße Psychologie möchte darüber wohl nicht entscheiden dürfen, wenigstens kann sie es gar nicht in der Lehre vom Erkenntnißvermögen, weil sie darin nur zeigen könnte, daß es der Entwickelung des höhern Erkenntnißvermögens im jungen Menschen hinderlich sei, die gewöhnliche Erziehungsweise zu befolgen. — Sonderbar! auf dem einen Blatte der Werke kritischer Philosophen findet man die Lehre, das Denken des Absoluten würde den Verstand in eine müßige Ruhe versetzen, die Bildung der Intelligenz beeinträchtigen, den Naturwissenschaften nachtheilig werden; und auf dem andern Blatte liest man, solches Denken sei zu mühsam und langwierig für den menschlichen Verstand, sei zu sehr vermittelt durch früheres Denken! Eine fünfte Antinomie, in der Kritik selbst begründet! —

b) Um zu der Idee des Absoluten zu gelangen, ist nach §. 159. — 161. nothwendig der Anfang des Denkens bei den gegebenen Sinnenobjekten zu nehmen und die Fortsetzung desselben durch den Gedanken, in Dingen ihrer Art liege die Ursache ihres Seins. Nun hat man alle Mittelbarkeit der Idee des Absoluten, in neuerer Zeit wieder vorzüglich veranlaßt durch Jakobi und Schelling, abläugnen wollen, und um dies mit einigem Anscheine zu können, hat man es sich erlaubt, solches Denken, wodurch die Idee des Absoluten mittelbar gebildet wird, gewaltsam verdreht darzustellen. — So kam Schelling dahin, zu lehren, die Begründung der Dinge durch andere Dinge ihrer Art sei Fetischismus, Vergötterung dieser Dinge. «Welche «größere Superstition, schreibt Schelling *), kann es «wohl geben, als zu glauben, daß die Dinge, welche «in der Physik z. B. oder Chemie für Ursachen ausgege«ben werden, diese Wirkungen hervorbringen, welches «ein wahrer Fetischismus ist, oder überhaupt durch Ein«schiebung von Mittelgliedern, die bedingt sind, das «Wesen und das Handeln der Natur (des Absoluten?) «begreifen zu können.» Allein wenn die Physiker, Che-

*) Neue Zeitschrift für spekul. Physik. Bd. 1. Heft 1. S. 7.

miker und auch die Philosophen von Ursachen der Dinge sprechen, so wollen diese Leute offenbar damit diese Dinge nicht vergöttern, selbe nicht als durch sich selbst seiende Ursachen der Erscheinungen angesehen haben, sondern nur als kräftige Substanzen, welche durch andere wieder in Wirksamkeit gesetzt werden, in Wechselwirkung mit allen stehen, aber doch immer kräftig, oder auch Kräfte sind. Das ist nicht Superstition, auch nicht Fetischismus; wenigstens verbinden die Menschen mit diesen Worten gewöhnlich ganz andere Begriffe.

c) Jakobi hat an vielen Stellen seiner Schriften die Überzeugung vom Dasein Gottes deutlich als eine ursprüngliche, und als eine durch Demonstration nie zu gewinnende bezeichnet. Dann mußte konsequent auch weiter gelehrt werden, daß Gott, das Absolute, nicht mittelbar gedacht werde; er sollte nun Gegenstand der Anschauung sein.

Obgleich wir sehr wohl die harten Urtheile kennen, welche über diejenigen gefällt werden, die es zum Anschauen des Absoluten nicht bringen können, so sehen wir uns doch genöthigt, zu erklären, daß wir es nicht vermögen und überdies glauben, daß es Niemand könne. Wie nun das Absolute angeschaut sein, in unmittelbarer Erkenntnißweise erfaßt sein sollte, so glaubte er auch, obwohl sehr irrthümlich, die Anschauung des Absoluten sei auch unmittelbar mit der Gewißheit des Seins desselben verbunden, und daher mußte es nun ganz konsequent erscheinen, zu lehren, was auch Jakobi behauptete, daß alle Demonstration des Daseins Gottes ungereimt sei. Jakobi sagte daher: «Es mußte nunmehr jedem nur etwas tiefer «durchdringenden und vorurtheilsfreien Geiste klar vor Augen «stehen, daß diese Wahrheiten, entweder aus unmittelbarer «Autorität der Vernunft, deren Wissen durchaus ein Wissen «ohne Beweise, ein unerborgtes höheres, ein von Merkmalen «unabhängiges Erkennen ist, anzunehmen, oder als leere Täu«schungen wegzuwerfen wären;» nämlich daß ein Gott, der menschliche Wille frei, der Mensch unsterblich sei. «Man konnte «zeigen, mannichfaltiger und auffallender, was auch unabhängig «von Kant's Entdeckung schon war ins Licht gestellt worden, «daß nämlich, wie und warum jeder Versuch, die obersten «Erkenntnisse als wahrhafte Erkenntnisse beweisen, das heißt,

«sie ableiten, oder auf etwas, das noch gültiger und wahrer «sei, zurückführen wollen, an sich ungereimt sei, und nichts an«ders heiße, als auf ihre Vertilgung ausgehen. Allemal und «nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn «bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen «Wahrheit und Gewißheit auf das zu beweisende erst herab, es «trägt seine Realität von ihm zu Lehn.» *)

Allein, wenn die Erkenntniß Gottes eine oberste ist, so kann man zu ihr doch nur hinaufsteigen durch niedrigere Erkenntnisse. Diese, und die durch sie vorausgesetzten Gedanken müssen sie vermitteln, wie sie denn offenbar den Beweisgrund enthalten müssen; als niedrigere Erkenntnisse enthalten sie den Grund zu einem Beweise, wie denn auch der Beweisgrund immer niedriger steht, als das, was auf ihm beruht; wie sollte der Grund höher stehen, als das Gebäude, was auf ihm ruhet? Auch ist es bei dem ersten klaren Gedanken hierüber einleuchtend, daß es nicht ungereimt sei, eine oberste Erkenntniß als nothwendig und wahr zu beweisen, wohl aber ungereimt, eine unterste, allen andern zu Grunde liegende, zu beweisen. Nach Jakobi soll durch den Beweis der Nothwendigkeit und Wahrheit der Idee des Absoluten dieses selbst, welches er mit der Erkenntniß seiner verwechselt, abhängig gemacht und somit vernichtet werden, während jene Wahrheit nur durch Beweis gefunden werden kann. Er sieht Gott, und das Sein Gottes als ein Axiom an; sonst ist es unbegreiflich, wie er die Erkenntniß über die Dinge und die Dinge, welche erkannt werden, so unpsychologisch verwechseln kann. Mag es auch immer wahr sein, was Jakobi sagt, das Dasein Gottes beweisen heiße: Gott weisen und gleichsam zweimal weisen, so liegt in dem zweimal weisen wegen des gleichsam keine zu große Forderung in dieser so wichtigen Sache; und sie läge auch dann noch nicht darin, wenn man statt zweimal, viermal Gott gewiesen haben wollte, nämlich so, daß man zuerst eine Vorstellung, einen Begriff von Gott sich mittheilen ließe, forderte, daß man ihn zuerst so kenntlich machte; daß man zweitens die Entstehung dieser Vorstellung nachgewiesen haben wollte — ein zweites Weisen; drittens ihre Nothwendigkeit, und viertens ihre Wahrheit. — Wie Jakobi die Idee unmittelbar findet, sieht man besonders S. 317. desselben Bandes.

*) Sämmtl. Werke Bd. III. S. 367. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung.

Dieses ist es auch, was in Uebereinstimmung mit Jakobi, dem er in vielen andern Dingen nicht beistimmte, auch Schelling sehr verständlich aussprach, als er den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes in Schutz nahm:*) «Wenn ein Gott ist, so kann er «nur sein, weil er ist. Eben deßwegen aber, weil man den «Beweis für das Sein Gottes nur aus diesem Sein führen «kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus kein Beweis: und «der Satz: Es ist ein Gott, der unbewiesenste, unbeweisbarste, «grundloseste Satz, so grundlos, als der oberste Grundsatz des «Kriticismus.» (Der angebliche oberste Grundsatz des wissenschaftlichen und vollendeten Kriticismus ist indessen der hier vorgegebene nicht, sondern der: was man mit Nothwendigkeit für wirklich hält, dessen Dasein kann man nicht bezweifeln, und dies ist; falls man aber hierin eher eine Maxime des Kriticismus suchen sollte, als einen obersten Grundsatz, so ist als dieser Grundsatz der Satz anzusehen: Das ist, was mein innerer Zustand heißt. Vergl. unten.). «Wie «mochte es wohl Manchem zu Muthe sein, wie er ungefähr An«kündigungen, wie die folgende las: Versuch eines neuen Beweises «für das Dasein Gottes; als ob man über Gott Versuche an«stellen, und alle Augenblicke etwas Neues an ihm entdecken «könnte.» Wie dem Gläubigen zu Muthe gewesen sei, und wie dem Zweifler, dies läßt sich unschwer errathen; jener sah sicherlich nur mit Wehmuth auf das arme Menschengeschlecht nieder, welches von seinem Gotte getrennt worden war, da es nicht mehr an ihn glaubte; dieser griff gewiß gierig und hastig nach dem Buche, um aus dem unangenehmen Zustande des Zweifelns herauszukommen; — wie es dem Ungläubigen zu Muthe gewesen sei, ist freilich nicht so leicht zu bestimmen, wahrscheinlich dem Einen so, dem Andern anders. Aber wie muß den Psychologen und Philosophen zu Muthe werden, wenn sie die Koryphäen der philosophischen Schulen in den wichtigsten Dingen in solchen Verdrehungen antreffen? Heißt das denn Versuche über Gott anstellen, wenn man einen Beweis seines Daseins versucht? Wir glauben nicht so; sondern wenn man einen neuen Beweis für das Dasein Gottes versucht, so will man, — weil die bis dahin geführten Beweise nicht zurei-

*) Philosophie und Religion. S. 6

chend gefunden werden, oder weil man die Beweise um einen neuen vermehren möchte —, einen neuen Weg bahnen und zeigen, auf welchem die Ueberzeugung oder Gewißheit von dem Dasein Gottes, des absoluten Wesens, errungen werden könne. Und darüber denkt der gesunde Menschenverstand, es sei kein absurdes Unternehmen. — Weil das Absolute den Grund des Sein in sich hat, so ist es keiner Begründung fähig, und ist nur durch es selbst sein Dasein zu begründen; hieraus schließt nun Schelling immer, daß das Dasein Gottes sich nicht beweisen lasse. Diesen Gedanken des Schelling haben nachher Klein und viele Schellingianer, insbesondere hat ihn Seber *) recht klar auszusprechen gesucht; der zuletzt genannte Schriftsteller hat ihn, sich vorzüglich an die Religionslehre des Klein anschließend, auf grade hundert Seiten in allerlei Wendungen dargestellt. Wir wollen nur einige Stellen aus jenen vielen Seiten hier entlehnen, um daran zu zeigen, wie weit die Verblendung auch in unserer philosophischen Zeit getrieben werden kann, wenn man Parthei genommen hat.

---

*) Religion und Theologie. 1823. — Die gewöhnliche Menschenvernunft hat stets eine Gotteserkenntniß, irgend eine Theologie zum Grunde, wenn der Mensch religiös wird, Achtung vor Gott und Liebe zu ihm gewinnt und darnach handelt; und deßhalb überschreibt man nur richtig, wenn man Theologie und Religion sein Werk betitelt. Allein bei Seber hatte die Menschennatur sich umgedreht und S. 81. heißt es denn auch: die Religion bedürfe nicht der Theologie, wohl aber die Theologie der Religion. — Ueberhaupt scheint die neuere Philosophie dem gemeinen Menschenverstande (und der gemeinen Menschenvernunft) ganz und gar den Krieg erklärt zu haben. In dem kritischen Journale der Philosophie von Schelling und Hegel (Bd. I. St. 1. S. XVIII.) steht: «Die Philosophie — «ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande, und damit «noch mehr dem gesunden Menschenverstande, ... grade «entgegengesetzt ist; im Verhältnisse zu diesem ist an und für sich «die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.» Das scheint von der neuern Philosophie ganz wahr zu sein. Aber in diesem Streite mit dem gesunden Menschenverstande zieht die Philosophie mit ihrer verkehrten Welt ohne Zweifel, um mit Krug zu reden, den Kürzern. Krug meint zwar (wenigstens kann man so vermuthen), in jener Stelle sei gesunder Menschenverstand mit dem Pöbelverstande verwechselt; allein uns scheint es, als sei der eigentlich so zu nennende gesunde Menschenverstand gemeint. Vergl. Krug. Fundamentalphilosophie. §. 74. Anm.

In der Kritik des kosmologischen Beweises heißt es S. 142., derselbe drehe sich im Cirkel. «Denn vom Endlichen, Bedingten, »von der Zufälligkeit der Welt auf ein Unbedingtes, auf Gott »schließend, will derselbe das Unbedingte durch das Bedingte, »Gott, den absoluten Urgrund, durch die Welt begründen, was »an sich schon höchst verkehrt und ungereimt ist. Das Unbe»dingte, Gott, ist auf diese Weise, weil ein Bedingtes, »die Welt ist. Diesem Beweise zufolge ist aber auch ein Be»dingtes nur, weil ein Unbedingtes, absolut Nothwendiges ist, »in welchem es den Grund seines Seins hat, oder die Welt »ist, weil Gott ist. Also einmal ist Gott, weil die Welt ist, »das andere Mal ist die Welt, weil Gott ist.» — Bald nachher heißt es noch bestimmter, §. 76.: »Daß alle Beweise für »das Dasein Gottes mißlungen sind, kann um so weniger be»fremden, da grade der Satz, Gott ist, weder eines Beweises »fähig, noch bedürftig ist. Denn das Sein Gottes beweisen, »heißt: das Sein des letzten Grundes von Allem, was ist, aus »einem andern Grunde, als er selbst ist, darthun, und da der »Beweisgrund immer höher steht, als der zu beweisende Satz, »(das Dasein Gottes wird hier ohne Weiteres in einen Satz verwandelt), »so heißt es eben so viel, als den absolut höchsten »Grund aus einem höhern Grunde ableiten, was sich offenbar »widerspricht.....Oder, was im Grunde dasselbe ist: Das Sein »Gottes beweisen, heißt: Gottes Sein aus einem andern von »ihm verschiedenen Sein ableiten, somit sein Sein von einem »andern abhängig machen. Gott aber wird entweder gar nicht »gedacht, oder er wird gedacht als seiend aus sich selber.» Jam satis. — Darin liegt nun bei den neuern Philosophen, denen Sieber und Klein gefolgt sind, der nervus probandi, daß es unmöglich sei, daß Sein Gottes zu beweisen; denn sein Sein beweisen, soll heißen: Das Sein Gottes, des Unbedingten, abhängig machen!!! Daß doch die Alten, ein Aristoteles, (selbst Platon), ein Cartesius, ein Leibnitz, so unverständig waren, diese offenbare Ungereimtheit aller nur denkbaren Argumente nicht einzusehen? —

Auch Hegel scheint zu glauben, man wolle einen objektiven Grund des Seins angeben, wenn man das Dasein Gottes zu beweisen unternähme. Bei Hegel ist solches die Sache des endlichen Erkennens, wovon es §. 36. b) der Encyklopädie heißt: »Das »Beweisen des endlichen Erkennens, zeigt überhaupt die ver-

»kehrte Stellung, daß ein objektiver Grund von Gottes Sein »angegeben werden soll, welches (Sein Gottes) somit sich als »ein durch ein anderes Vermitteltes darstellt.« Es scheint uns dieses die Ansicht Hegels auch deßhalb zu sein, weil er in seiner ganzen Philosophie das Absolute als real und seiend behandelt, ohne sich es einfallen zu lassen, die Realität desselben zu beweisen. — Wo aber das Absolute ein Werdendes heißt, da kann man den Beweis des Seins desselben offenbar nicht erwarten, muß vielmehr da Ausstand geben, bis das Absolute fertig, ein Seiendes ist. —

Auf empirisch-psychologischem Standpunkte sind alle diese Lehren unrichtig (§. 31.). Denn, wenn man sich vornehmen sollte, das Dasein Gottes zu beweisen, so hat man keineswegs vor, das Sein Gottes abhängig zu machen, macht es auch nicht unabhängig ohne solches Vorhaben; vielmehr will man nur nachweisen, daß der Mensch das Absolute mit Nothwendigkeit, als seiend denke, denken müsse, und dann, daß er mit Nothwendigkeit das so Gedachte für wirklich halten müsse; die Ueberzeugung von Gottes Dasein soll andemonstrirt werden, das ist die Bedeutung jener Beweise, vom ersten bis zum letzten, wenn man auf empirisch-psychologischem Standpunkte dieselben erwägt. Und in jeder andern Disciplin hat das Beweisführen keinen andern Zweck; man will immer nur die Nothwendigkeit, so und nicht anders über eine Sache zu denken, nachweisen, und macht die Nothwendigkeit, so zu denken, abhängig von der frühern Nothwendigkeit eines andern Denkens, nicht aber das Sein des zu beweisenden (des als seiend zu erweisenden) Gegenstandes vom Sein eines andern Dinges. Wenn der Mathematiker beweiset, daß der körperliche Inhalt einer Kugel gleich sei zwei Drittheilen von einem Cylinder, dessen Höhe der Diameter der Kugel, und dessen Grundfläche ein größter Cirkel der Kugel ist: was Anderes will er dann beweisen, als daß nothwendig so über das Verhältniß der Kugel zum Cylinder gedacht werden müsse? Sollte es ihm wohl einfallen, zu glauben, dies stehende Verhältniß sei abhängig von der Verschiedenheit der Sätze, woraus der nothwendige Gedanke jenes Verhältnisses sich ergibt, oder vom Beweise und seinen Verschiedenheiten? Dann müßte er den Widerspruch denken, daß jenes Verhältniß stehend sei, und doch abhange von der Verschiedenheit des Beweises und somit verschieden sei; — müßte so ungereimt denken, wie jeder, der das

Sein des Absoluten beweisen will, nach jenen Lehren der Philosophen denken soll. —

Auffallend in der ganzen Sache hat es uns immer geschienen, daß das Beweisen des Daseins Gottes immer absurd sein soll, daß man aber dann doch stets dasselbe beweiset, zu beweisen anleitet, indem man behauptet, der Mensch habe in sich selbst einzukehren, und sich zu erkennen, um sogleich auch das Absolute zu finden; — denn weil der Mensch in und an sich nur sich selbst unmittelbar finden kann, so muß doch immer ein Schluß auf Gottes Dasein hinzutreten. Noch auffallender aber schien es uns immer zu sein, daß man die Beweise absurd nennt, und dennoch hinzusetzt, sie seien nützlich, und sogar nothwendig, um den Menschen zum Bewußtsein seiner selbst, so auch zum Gedanken und zur Erkenntniß der Gottheit hinüber zu führen *). Denn was für eine Absurdität muß nicht in denjenigen Erkenntnissen liegen, welche nur durch eine Reihe von Absurditäten hindurchgehend sich erzeugen können! —

Aus dem Gesagten sieht man leicht, was von der Behauptung zu halten sei, von einem Realen könne keine Rede sein, ohne ein Urreales, u. dergl. Dergleichen Sentenzen sind Machtsprüche, welche nur denjenigen irreleiten können, der sich allen eigenen Urtheils begeben hat. —

§. 165.

Das fortgesetzte Denken über das Absolute.

Sobald der Mensch zu dem Gedanken gelangt ist, daß es eine erste und durch sich seiende Ursache gebe, von welcher die Dinge der Reihen abhängig seien, welche nun in gleichartigen Gliedern fortlaufen, so kann sich der Mensch wieder veranlaßt finden, sein Denken über dasselbe fortzusetzen, um es näher zu bestimmen. Weil aber das zu Bestimmende nur als der Grund der Dinge der Welt mit Nothwendigkeit gedacht wird, so kann alle ferner erfolgende Bestimmung nur so erfolgen und nothwendig sein, daß untersucht wird, wie der Grund beschaffen gedacht werden müsse, damit die Welt durch ihn begreiflich werde; das Denken der Beschaffenheiten des Absoluten wird alsdann ein

*) Wie z. B. ganz entschieden Seber behauptete. S. 182. Vergl. Erste Abth. §. 52. S. 220 dieses Versuches.

vollendetes Begreifen der Möglichkeit der so beschaffenen Welt, oder der Dinge in ihr. Diese Bestimmungen können nur wieder erfolgen durch Anwendung von (fertigen) Begriffen auf dasselbe, sowohl der reinen, als empirischen. Zwar ist es gewöhnlich, daß über das Absolute sogleich gedacht wird, es sei in Allem, was es ist, unendlich; und deßhalb scheint es dann sogleich ganz unstatthaft zu sein, es durch unsere, stets nur ein Endliches, Begrenztes bildlich darstellenden Begriffe denken zu wollen, d. h. umgekehrt Gott nach dem Ebenbilde des Menschen zu schaffen. Allein auf dem Standpunkte der Psychologie wird nur Rücksicht genommen auf den natürlichen Gang des aus dem Menschengeiste sich entwickelnden Denkens, ohne daß dabei die mitgetheilten, und nur historisch aufgefaßten Gedanken Berücksichtigung finden könnten. Die Vernunft denkt anfangs das Absolute als eine durch sich seiende Ursache der gewordenen Dinge, die unmittelbar oder mittelbar die Erstlinge der Reihen gleichartiger Dinge ins Dasein brachte, mittelbar durch diese die folgenden Glieder der Reihen; welche daher die Erstlinge der Reihen so hervorbrachte, daß sie die Ursachen der folgenden Glieder werden konnten. Es ist die Ururſache der zu begründenden Reihen; an Unendlichkeit des Absoluten wird also um des Begreifens willen, das sich auf die Reihen der entstandenen Dinge bezieht, noch nicht gedacht. Auch kann Alles Begreifen der Dinge dieser Welt nicht zu dem Gedanken nöthigen, daß dies Absolute ein Unendliches sei. Wenn der Gedanke dennoch nothwendig sein soll, so muß er auf andere Weise, als im Wege des Begreifens, zu Stande kommen, und wenn wir uns nicht täuschen, so muß dies durch eine mögliche und wirkliche, aber auch übernatürliche Offenbarung geschehen.

Das Begreifen der Dinge dieser Welt kann deßhalb nicht zu dem Gedanken eines unendlichen Absoluten nöthigen, weil die Dinge der Welt, sowohl nach ihrer Zahl, als nach ihren Beschaffenheiten endliche sind, die Begründung endlicher, beschränkter Dinge aber nur den Gedanken einer endlichen Ursache nothwendig macht. Man kann freilich denken, die Welt und das Treiben der Dinge im Wechsel ihrer so mannichfaltigen Veränderungen sei unendlich; aber dieses Denken kann man beim Nachdenken nur ein willkührliches Denken, gleichsam ein Vordenken und Vorurtheilen nennen; doch würde dies Denken, wenn es Statt hätte, dann allerdings zum Denken einer unendlichen Ursache nöthigen; allein es

kann dieses begründende Denken kein wahrhaft nothwendiges heißen, weil das Denken, was seine Basis bildet, kein nothwendiges heißen kann. Sobald über die Welt mit ihren Veränderungen gedacht wird, sie sei unendlich, so hat dies Denken die Phantasie in ihrem wilden Schwärmen zu seiner Grundlage, nicht mehr die Erfahrung, die sinnliche Anschauung und Erinnerung. Ja schon aus der einzigen Ursache, weil das Begreifen der Dinge Sache des endlichen Subjektes ist, dessen endliche Kräfte nur eine endliche Menge von Dingen umfassen, schon aus diesem Grunde ist das Absolute als unendliche Kraft auf rein vernünftigem, rationalem Standpunkte nicht zu denken. Denn nach dem Umfange der zu begreifenden Dinge richtet sich bei den Menschen nothwendig der Gedanke von Kraft, wie ja auch der Mensch nur vermittelst des Gedankens von seienden Dingen zum Gedanken der Kraft hinkommen kann. So lange also der Mensch im Wege des Begreifens der entstandenen Dinge das Absolute kennen lernt, ist er durch nichts gebunden, dasselbe als ein Unendliches zu denken; und es kann daher die Uebertragung unserer empirischen Begriffe auf dasselbe noch nicht unstatthaft genannt werden, kann erst dann als unstatthaft erkannt werden, wenn das Absolute, gleichviel auf welchem Standpunkte, als unendlich gefunden ist. —

Die Uebertragung von bestimmenden Begriffen und Vorstellungen auf das Absolute, ist auf psychologischem und philosophischem Standpunkte nur in zwei Weisen statthaft, obwohl in vielen Weisen möglich. Statthaft kann nur die Weise des Denkens über das Absolute sein, welche Nothwendigkeit, so zu denken, mit sich führt; jedes bloß willkührliche Denken darüber kann offenbar keinen Werth haben und somit auch keine Beachtung verdienen. Die Nothwendigkeit, so über das Absolute zu denken, oder in andern Bestimmungen darüber zu denken, kann eine Nothwendigkeit sein, welche der Gedanke des Absoluten in sich enthält, und wozu also er selbst hinführt und nöthigt; kann aber auch eine Nothwendigkeit sein, welche sich aus einer Vollendung des Begreifens der Dinge und ihrer Beschaffenheiten herschreibt. Aus dem Gedanken des absoluten Grundes der entstandenen Dinge ergab sich oben schon unmittelbar der Gedanke des nothwendigen Daseins *); es ist nothwendig, wie wir sagen, ein

*) Man hat zuweilen dem Worte Dasein die Nebenbedeutung des im

ewiges Wesen, existirt ohne Anfang, vor aller Zeit, durch alle Zeit und ohne Ende, oder hat ein zeitloses Sein, grade deßhalb, weil es unmöglich ist, daß es aufhöre, und daß es angefangen habe. Ein zeitliches Sein könnte ihm vielleicht noch zugedacht werden müssen; wenn nämlich das Absolute als ein veränderliches, und eine Reihe von Zuständen tragend gedacht werden könnte. Allein dieses streitet mit dem Gedanken, daß es ein Wesen ist, welches das, was es ist, durch sich ist, d. h. welches ist, weil seine Wesenheit ist, und grade die Wesenheit, welche es nun einmal ist. Es führt auf einen dem Denken der Vernunft widersprechenden Gedanken, wenn man denken will, das Absolute ändere sich selbst, oder werde durch ein Anderes verändert; — denn um sich zu ändern, oder um verändert zu werden, kurz um in einen (andern) Zustand versetzt zu werden, müßte, so denkt die Vernunft mit Nothwendigkeit, der Grund, warum das Absolute ist, wodurch es ist, und in irgend einem denkbaren Zeitmomente das ist, was es ist, ein veränderter sein können; und weil es durch seine Wesenheit nothwendig ist, was es ist, so kann es nie aufhören, dieses zu sein, kann also kein veränderliches sein. Dieses läßt sich klärer so darstellen: Durch sich selbst kann das Absolute nichts Anderes werden, als was es einmal ist, weil diese Veränderung begriffen werden müßte aus einem Grunde, welcher in der Wesenheit desselben gegründet wäre, in seinen eigenen Kräften. So lange aber über diese gedacht wird, daß sie unverändert bestehen, ist auch nur ein unverändertes Sein des so Begründeten denkbar; es müßte also, wenn das Absolute sich ändern sollte, vorher dieser Grund, es müßten seine Kräfte durch es selbst verändert sein; und weil es selbst damit einerlei ist, so müßte es, um sich ändern zu können, sich vorher ändern, was doch widersprechend ist. Durch ein Anderes könnte es eben so nur verändert werden, wenn dieses Andere den Grund des so-Seins des Absoluten zuvor beseitigt, oder doch auf ihn eingewirkt hätte, diesen Grund, das Wesen selbst verändert hätte; also auch dieses

---

Raume und in der Zeit Seienden hinzufügt, und dann wäre es mindestens nicht rathsam, vom Dasein Gottes zu reden; allein die Nebenbedeutung, welche man in der Sylbe da gefunden zu haben scheint, hat das Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht, und im gelehrten scheint solche Distinktion sehr entbehrlich zu sein.

Andere müßte das Absolute eher verändert haben, als dieses hätte anders werden können; — derselbe Widerspruch. Also weil Einwirkung auf das Absolute gleichsam zu spät kommt, sobald es einmal ist, so hätte die Einwirkung Statt haben müssen, ehe das Wesen war, welcher Gedanke doppelt unmöglich ist; einmal, weil das Absolute ein nothwendiges, und somit ewiges Sein hat, kein Zeitpunkt der Einwirkung denkbar ist, in dem das Wesen nicht existirt hätte; und dann, weil eine Einwirkung auf Etwas, bevor es existirte, ein sich selbst aufhebendes Ding ist. Ein Wesen, dessen Grund und Wesenheit identisch sind, ist unveränderlich. —

Hier sieht man auch wieder, daß die Vernunft über alles und jedes, was sich ändert, auch denken müsse, es sei ein Bedingtes und Entstandenes; und weil wir die Substanzen dieser Welt, rücksichtlich die sie konstituirenden Kräfte, dem Formenwechsel, rücksichtlich der zeitlichen Bestimmung durch andere Kräfte unterworfen finden, so müssen wir die Welt nach allen uns bekannten Theilen als entstanden denken; selbst dann, wenn man an die, allen Erscheinungen zu Grunde liegende, eine Materie denken will, rücksichtlich an die Kraft des All; mindestens kann über sie nicht gedacht werden, sie existire durch sich selbst, weil auch sie dann als unveränderlich gedacht werden müßte, nicht dem Formenwechsel und selbst nicht der Einwirkung eines ordneden νοῦς, einer Gottheit, empfänglich gedacht werden könnte. Nur in dieser einzigen Weise ließe sich ein nicht-Entstandensein oder die Ewigkeit der Materie retten, daß man dächte, Gott habe sie von Ewigkeit her, gegründet, so aber, daß sie der Einwirkung empfänglich existirte, und habe dann diese Einwirkung zwar von Ewigkeit gewollt, aber nicht gewollt als eine mit ihrem Dasein schon verbundene; habe dieselbe im Anfange der Zeit zu den Erstlingen der Reihen gebildet, aber ihre Umbildung als einmal eintretend auch von Ewigkeit mitgewollt; — wobei dann aber gar kein Grund abzusehen ist, warum eine solche doppelte Bestimmung des ewigen Wollens gedacht werden sollte. — Dieser Gedanke, daß die Substanzen der Welt nicht durch sich seien, weil sie veränderlich sind, ward auch bei der anfänglichen Begründung derselben schon nothwendig gefunden.

Wie so ganz anders, als über das Absolute, denken wir über die Dinge der Welt und ihre Veränderungen; sie denken wir als veränderlich und jeden Augenblick verändert, und meistentheils nothwendig

verändert. Das Wirken ihrer Kräfte ist kein stätiges Wirken des Einerleien; aber wir finden diesen Wechsel der Wirkungen, der Erscheinungen aus dem einfachen Grunde begreiflich, daß die Erscheinungen begründender Kräfte nicht selbst der Grund dessen sind, was sie sind, und daß diese andern gleich ihnen auch wieder in dem, was sie sind, von Einflüssen anderer Kräfte abhangen, deren Konkurrenz aufhören und eintreten kann, je nachdem die Nothwendigkeit des Zusammenhanges des All, oder die Freiheit der Subjekte es fügt. Daß die Dinge somit Veränderungen erleiden, denkt der Verstand, lehrt die Erfahrung; daß sie Veränderungen erleiden können, begreift die Vernunft aus ihrer Abstammung vom Veränderlichen und in letzter Instanz aus der Bestimmung, welche das Absolute dem Sein der Dinge gegeben hat. Ist aber alles Seiende (in die Erfahrung fallende Seiende) verschieden von seinem Grunde, und daher die Veränderung der Dinge begreiflich: so wird es hieraus zugleich begreiflich genug, warum der Gedanke, das Absolute sei ein unveränderliches Wesen, wechsele nicht Zustände seines Wirkens, obgleich seine Wirkungen wechseln, entstehen und vergehen, — warum, sage ich, dieser außerordentliche Gedanke dann so betäubend und anfangs verwirrend ist. — Dieses Alles ergibt sich aus dem Gedanken des Absoluten selbst. Ferner:

Aus dem Gedanken, daß das Absolute zum Behufe des Begreifens der als endlich gedachten und zu denkenden Reihen der Abstammungen von gleichartigen Dingen gedacht werden müsse, also auch das Absolute die Reihen der Abstammungen unmittelbar oder mittelbar angefangen haben müsse, somit die Zeit auch einen Anfang habe, ergibt sich dann der fernere Gedanke, daß das Absolute die Reihen mit *Freiheit* begonnen haben müsse, daß also in keiner Weise die Welt aus der Wesenheit des Absoluten, wie ein Ausfluß aus seiner Objektivität, emanirend gedacht werden könne; — denn weil das Absolute unveränderlich ist, so ist alles das, was einmal entstanden ist, nicht als ein physisch nothwendiger Ausfluß aus ihm zu denken; vielmehr könnte nichts Wechselndes und Veränderliches als aus demselben hervorgegangen, und überhaupt nichts als durch dasselbe bewirkt gedacht werden, weil, was aus unveränderlichem Grunde physisch nothwendig stammend, mit *Nothwendigkeit* begründet gedacht werden muß, so unveränderlich sein muß, als der Grund selbst, und sein muß, wo sein Grund ist, und sobald er ist.

Es könnte also bei nothwendigem, aus der Objektivität stammendem Wirken des Absoluten nur ein starres Sein, nicht Veränderung geben, d. h. ein Wirken des Absoluten wäre selbst als vollkommen unmöglich zu denken. Es läßt sich dann auch überhaupt das Absolute nicht als ein Objekt denken, aus welchem nach gewissen, ihm selbst unbekannten Gesetzen, die Dinge einmal emanirt wären, sondern es läßt sich nur noch denken als ein Subjekt, welches aus einer, freilich in seinem Wesen begründeten Selbstbestimmung die Anfänge der Reihen ins Dasein rief, sei es durch Umbildung eines früher entstandenen auch so hervorgebrachten Stoffes, oder durch reine Hervorbringung, Schaffung der Anfänge der Reihen. Die Selbstbestimmung muß aus ihm als Subjekt hervorgehend und hervorgegangen gedacht werden; und weil sie weder von Außen ihm abgenöthigt sein könnte, noch auch durch seine objektive Wesenheit nothwendig sein könnte, so muß an eine freie Bestimmung des eigenen Willens, und deßhalb an Selbstbewußtsein und Persönlichkeit des Absoluten gedacht werden. Und weil diese freie Selbstbestimmung des Absoluten in der Natur desselben gegründet sein muß, — wie sie etwa in seiner vollen Erkenntniß des Guten und in dem aus der Erkenntniß des Guten hervorgehenden, auf ihr fußenden Wollen gedacht werden könnte, — so muß auch sie eine zeitlose und ewige, wie unveränderte Selbstbestimmung des Wesens sein.

Daraus ergibt sich dann, daß aller Deismus und Pantheismus, welche keinen persönlichen Urgrund des All zulassen, der denkenden Vernunft nicht genügen, nicht einmal möglich bleiben; daß auch das Absolute nicht gedacht werden könne als die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, so daß beide, das Subjektive und das Objektive als nothwendige und ewige Manifestationen des Absoluten anzusehen wären; als solche Indifferenz würde es nicht blos willkührlich, und also unvernünftig, sondern auch vernunftwidrig gedacht. Denn solche ließe keinen Anfang der Reihen zu, welcher nothwendig angenommen werden muß; solche Indifferenz müßte, um nicht sogleich ganz falsch bezeichnet zu scheinen, und um noch als wahre Indifferenz gedacht werden zu können, allen Gedanken an ein Wollen, an Freiheit, als an Subjektivitäten, bestimmt ausschließen, welche die Vernunft doch denken muß; müßte eigentlichen und ewigen Veränderungen unterworfen gedacht werden,

welche sich in ihm und an ihm nicht denken lassen. — Ob übrigens die freie Selbstbestimmung auch als eine moralische und heilige gedacht werden könne und müsse, darüber wird hier nichts mitgedacht.

Erst bei solchem Denken also wird es begreiflich, wie die Reihen der Dinge beginnen konnten, wie aber auch alle Bestimmung des Zeitpunktes des Beginnens der Reihen nur durch Hinaufsteigen von dem jetzigen Zeitpunkte zu den frühern Zeitpunkten möglich, keine andere denkbar sei, und von gar keinem Zeitpunkte des Wollens selbst die Rede kommen könne. Daß die Reihen der Dinge und die Veränderungen vor einem gewissen Zeitraume ins Dasein kamen, begreift die Vernunft in einer solchen, aus der Natur des Wesens hervorgegangenen und noch seienden, Modifikation des Wollens desselben, wornach eine veränderliche Welt existiren sollte; — daß die Zeit des Entstehens nur von der Gegenwart aus durch rückgängige Bestimmung derselben von uns gedacht werden könne, ist daraus klar, daß erst die Realisirung des frei zu realisirenden Zweckes den Anfang aller Zeit ausmachen konnte, und ein Zeitpunkt vor dem Anfange der Zeit undenkbar ist. — Hieraus ergibt sich, daß es unvernünftig und vernunftwidrig (obgleich ohne Widerspruch für den Verstand, also immer noch in einem gewissen Sinne denkbar) gedacht sei, wenn gedacht wird, Gott habe damals dies gewollt, wolle jetzt oder werde bald jenes wollen und dann werde es eintreten; denn alsdann wird die Zeitbestimmung auf das Wollen in Gott übertragen, während es nur möglich ist, die Zeitbestimmung auf die gewollte Effektuirung des Willens, auf die Erscheinung der Dinge zu übertragen. Uebrigens ist es einleuchtend und bekannt genug, daß die Menschen nie den Zeitpunkt des Anfangs der Reihen der Dinge genau zu bestimmen im Stande sein werden.

Diese sind die Bestimmungen des Denkens des Absoluten, welche sich für die Vernunft bei der bloßen Betrachtung des Absoluten, als eines die Dinge ins Dasein bringenden, und sie zur Hervorbringung Anderer mit Kräften und Fähigkeiten befähigenden, Wesens mehr unmittelbar ergeben *).

---

*) Vergl. Hermes, philosophische Einleitung. S. 372–392.

§. 164.

Bestimmungen des Absoluten nach der Beschaffenheit der Welt.

Was die weitern Beschaffenheiten des Absoluten angeht, so müssen sie vermittelst eines Schlusses von der Beschaffenheit des Wirkens, oder vielmehr der Wirkung des Absoluten auf die Beschaffenheit des Absoluten gedacht werden, wenn sie nicht willkührlich gedacht werden sollen. Bei diesen Schlüssen ist dann die größte Umsicht nicht genug zu empfehlen, weil ein Schluß von der so beschaffenen Wirkung auf eine so beschaffene Ursache stets viel Willkührliches hat. Denn wie verschiedentliche Ursachen lassen sich nicht denken, um irgend ein Etwas möglich zu finden? Doch aber läßt sich mit Sicherheit von dem so äußerst zweckmäßigen Ineinandergreifen der verschiedenen entstandenen, entstehenden und vergehenden Dinge mit aller Sicherheit schließen auf Einheit des Absoluten, auf ausgedehnte Macht, auf ausgedehntes Erkennen (Anschauen), auf Weisheit und Güte in ihm. — Monotheismus ist bei der Ausbildung der Vernunft allein zulässig; Polytheismus kann nur das Produkt des Witzes und der Einbildungskraft sein, welche das Denken der Vernunft, besonders in den ersten Perioden des Daseins und Lebens des Menschengeschlechtes, und vorzüglich in den warmen Zonen, so sehr oft und bedeutend modifizirt haben. — So wenig, als Pantheismus und Polytheismus vor der Vernunft möglich sind, so wenig ist es auch der sogenannte Deismus im Gegensatze zum Theismus, weil Gott ein persönliches, erkennendes und frei wollendes Wesen sein und als solches gedacht werden muß.

Gott, welcher in seinen so gedachten Eigenschaften erhaben, aber bei aller Güte gegen die lebenden Menschen ein Gegenstand der bangen Furcht ist, wird zum Gegenstande der Ehrfurcht und Liebe, wenn seine Güte eine zu Gunsten der freien Menschen frei gewollte ist; — der Mensch kann nun Dankbarkeit gegen ihn fühlen, und in diesem Gefühle handeln, obgleich er sehr wohl sieht, daß er Gott nichts geben und leisten könne, da derselbe unserer Gaben so wenig bedürftig, als für sie empfänglich ist. Dankbarkeit kann der Mensch nicht fühlen, wo das Wirken, wodurch ihm etwas Gutes zufließt, physisch nothwendig ist, aus dem Dinge als Objekte stammet; alle Dankbarkeit ist dabei als

freie Gemüthsbewegung unmöglich; wir können der Erde nicht danken, daß sie uns statt des Saamens zwölffache Frucht zurückgibt, können dem Baume nicht danken, wenn er uns das Obst bringt. Wenn aber die Erde und was auf derselben dem Menschen etwas gewährt, belebt, animalisch belebt gedacht wird, wenn der Dichter ihnen eine freiwirkende Seele leihet, dann kann von Gefühlen des Dankes Rede kommen, welche dann aber vom genialen Dichter zum Danke gegen den Urheber derselben hinübergeleitet werden. Doch aber wird auch die Liebe zu Gott, und die Ehrfurcht wieder untergraben, wenn ein Zweifel an Gottes Heiligkeit Platz findet, ein Zweifel, welchen die bloß denkende Vernunft nicht völlig zu zerstreuen vermag, weil dieser Begriff nicht aus der denkenden Vernunft, sondern aus der moralischen stammet; ein Zweifel, der aber, wie in der Lehre vom Gefühls- und Begehrungsvermögen weiter gezeigt werden soll, dennoch beim vernünftigen und vernünftig wollenden Menschen nicht bestehen kann.

Der Nachweise der Nothwendigkeit jener zuletzt erwähnten Denkakte in Ansehung des Absoluten müssen wir uns hier überheben, um nicht über die Grenzen der empirischen Psychologie zu weit hinauszugehen. Wir hatten nur den Gang des Denkens empirisch vorzulegen, welchen es im Geiste desjenigen nimmt, bei dem die Vernunft nicht aus ihrer natürlichen Stellung verrücket ist; und dann scheint es uns, als hätten wir uns schon zu weit gewagt. Die Wichtigkeit der Sache mag uns dabei entschuldigen; sie wird es gewiß entschuldigen, wenn wir noch einmal daran erinnern, daß die Nachweise der Nothwendigkeit, so zu denken, uns keineswegs so viel, als der Beweis, oder auch als die Ueberzeugung und Gewißheit vom Sein des Gedachten gelte. — Das Denken unterscheiden wir stets vom Sein, das Denken-Müssen vom Sein-Müssen; aber dennoch halten wir dafür, daß die nothwendige Ueberzeugung von Gottes Sein und seinen Eigenschaften, ohne jenen Gang des nothwendigen Denkens zu nehmen, nicht erreichbar sei.

Anm. 1. Ueber die Behauptung, Gott sei sowohl das principium cognoscendi, als das principium essendi. — In so weit, als die Behauptung wahr ist, ist sie mit dem Gesagten vereinbar; ist so weit sie falsch ist, ist sie — falsch.

Anm. 2. Das Denken einer Macht, Güte ꝛc. in Gott, als der Ursache einer Beschaffenheit der Welt, ist ein Schluß von der Wirkung auf die

(bestimmte) Ursache; ein solcher ist nur logisch richtig, wenn die Ursache analog gedacht wird und nicht eigenthümlich, d. h. wenn nur gedacht wird, es gebe ein Etwas in Gott, welches gleiche oder gleichartige Wirkungen habe mit dem, was wir bei Menschen Macht, Güte u. s. w. heißen, obgleich es nicht unter dem Begriffe von der menschlichen Güte, Macht u. s. w. steht, vielmehr von diesen nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden ist, so daß also alle Folgerungen aus den gedachten Eigenschaften in Gott unstatthaft sind. Diese Folgerungen würden eine direkte Erkenntniß derselben erfordern, welche wir von ihnen nicht haben; wir würden aus solchen Eigenschaften folgern, welche den entsprechenden menschlichen Eigenschaften als gleich oder ähnlich gedacht wären, während sie mit diesen kaum etwas Anderes, als den gleichen Namen und eine gewisse Gleichheit der äußern Wirkungen gemeinsam haben. Die eigenthümliche Anwendung der empirischen Begriffe von Eigenschaften der Dinge und insbesondere des Menschen auf Gott ist hiernach schon ganz unstatthaft, wenn auch gar nicht an Unendlichkeit Gottes gedacht wird. Doch aber ist es mit dem analogen Denken über Gott unvereinbar, weil im Widerspruche, solche Dinge als Wirkungen Gottes zu betrachten, welche nicht mit der, obwohl nur analog gedachten, Eigenschaft in Gott vereinbar, oder ihrem Charakter nach in Widerspruch sind mit den schon gedachten Wirkungen; wenn z. B. Gott um des unsäglich vielen Guten willen, was aus seiner Schöpfung und Anordnung und in diesen den Menschen zufließet, und zwar ohne daß Gott selbstsüchtig und eigennützig es gewirkt hätte, — wenn Gott um dieser den Menschen erwiesenen Wohlthaten willen als ein gütiger Gott gedacht wird, so ist es mit dem, obgleich nur analogen Denken von Güte im Widerspruch, solche Ereignisse und Fügungen als das Werk der Gottheit zu betrachten, welche der Mensch mit Nothwendigkeit als Erweisungen von positiver Ungüte, oder als Erweisungen von Lieblosigkeit und Grausamkeit denken müßte. Was der Güte Gottes widerspricht, läßt sich daher noch bestimmen, nicht aber, ob Etwas mit der Güte Gottes vereinbar wäre, was nicht wirklich sich ereignet hat. — Daß nur nicht so häufig die traurige Verwechselung vorkäme, in welcher die Menschen das Nichterkennen der Güte Gottes bei manchen Einrichtungen in der Welt als zureichenden Grund betrachteten, ein Nichtdasein solcher Güte zu denken, oder gar deßhalb Ereignisse für grausame Fügungen erklären, weil sie den gütigen Zweck derselben nicht sehen!

§. 165.

Vergleichung des Denkens des Verstandes mit dem Denken der Vernunft. — Ideen.

Wenn man die Hauptpunkte der angestellten Betrachtungen festhält und auf das Denken des Verstandes zurücksieht, so ergibt sich

a) daß, wie früher angenommen wurde, alles Denken der Vernunft das Begreifen als Zweck verfolge, auf die Mög-

lichkeit des Seins sich beziehe, der Verstand das Verstehen bezwecke, das Sein und seine Bestimmungen zum Objekte habe;

b) daß beide Vermögen Denkvermögen, Vermögen der Begriffe, der mittelbaren, wie der unmittelbaren Urtheile seien, so lange nur auf die Entstehung derselben gesehen wird;

c) daß die Vernunftbegriffe durchgehends a priori und rein seien, die Verstandesbegriffe dagegen theils a priori und rein, theils a posteriori oder empirisch;

d) daß die Vernunftbegriffe so im Urtheilen gebildet werden und liegen, wie die Verstandesbegriffe, also auch nicht angeborne Begriffe heißen können;

e) daß die Erfahrung das Denken des Verstandes, das Denken des Verstandes alles Denken der Vernunft veranlasse; daß der Verstand also als das niedere, die Vernunft als das höhere Vermögen zu bezeichnen sei, und daß da von Vernunft keine Rede kommen könne, wo nicht früher Verstand ist;

f) daß nach den Modifikationen des vom Verstande gedachten Seins, die Modifikationen des Gedankens vom Grunde sich richten. So entspricht

aa) dem Denken des völlig unbestimmten Seins der Gedanke des Begründeten, mit dem Gedanken des Grundes und des Begründens;

bb) dem Denken des unselbstständigen Seins und zwar

aaa) dem Denken der Eigenschaft das Denken des Bedingten, des Bedingenden, der Bedingtheit; oder des Abhängigen, der Abhängigkeit und des zu Grunde Liegenden;

bbb) dem Denken des Zustandes das Denken der Wirkung, der Ursache und der Ursachlichkeit (eingeschlossen die Kräfte); und dies Denken des Gewirkten u. s. w. ist bald das Denken des frei, bald das Denken des nothwendig Gewirkten u. s. w.; — und endlich

cc) dem Denken der Substanz, oder des selbstständigen Seins, das Denken des Absoluten, durch sich Begründeten, des vom Absoluten Abhangenden, der Nothwendigkeit jenes und der Zufälligkeit des Abhängigen; denn was aus Freiheit hervorgeht, ist

zufällig, und deßhalb ist es auch die Welt; — nicht als wenn sie keinen Grund hätte, vielmehr hat sie einen mit Freiheit wirkenden, unabhängigen Grund im Absoluten.

Die Vernunftbegriffe nennt man zur Unterscheidung von allen übrigen Begriffen Ideen. Das Wort Idee hatte vormals eine sehr weite und unbestimmte Bedeutung, und nur von der Zeit an, als man von Idealen und Vorbildern für die Nachbildung der Dinge sprach, wurde auch die Idee mehr beschränkt; man verstand nun darunter stehende Vorstellungen und Begriffe, denen ihr adäquates Objekt in keiner (möglichen) Erfahrung zugewiesen werden konnte. Zu diesen gehören offenbar die Vernunftbegriffe; aber man hätte die reinen Verstandesbegriffe dann auch nicht ausschließen können, wenn man auf sie und ihre Natur mehr aufmerksam geworden wäre. Weil es aber einmal gewöhnlich geworden ist, die Vernunftbegriffe Ideen zu heißen, so scheint es zweckwidrig, an diesem Sprachgebrauche modeln zu wollen. Als Vernunftbegriffe sind die Ideen aber etwas Subjektives, und es ist daher grobe Verwechselung, wenn man das in ihnen Gedachte — das Objektive, Ideate für uns — Idee nennt; z. B. das Absolute und die Eigenschaften desselben. — Vom Platon schreibt sich eine andere Bedeutung des Wortes Idee her, wornach man gewisse Ideen platonische Ideen zu nennen pflegt. Diese sind auch in der neuern Zeit wieder aufgeweckt, sind in die Philosophie zurückgekehrt, und dürfen, weil sie entweder erträumt oder doch mindestens etwas bloß Erdichtetes sind, nicht mit den nothwendigen Vernunftbegriffen verwechselt werden. Platon dachte in dem ewigen νοῦς, im göttlichen Verstande, Schemate der Dinge, wornach als den Ur- und Vorbildern die Arten der Dinge entstanden seien; jeder Art von Dingen sollte ein solches Urbild vorschweben und gleichsam als Richtmaaß dienen, wornach die Dinge der Arten trotz der geringen Abweichungen von einander doch als Dinge gleicher Art erhalten würden. Die neuere Philosophie *) hätte dieselben nicht wieder hervorrufen sollen, und vielleicht hat auch mehr das Gefallen an der dichterischen Weise des Philosophirens in Platons Schriften, als die Erkenntniß der Realität dieser Ideen zu ihrer

*) Sehr bestimmt spricht sich Schelling im Bruno für diese platonischen Ideen aus.

Wiederaufnahme vermocht. Solche Ideen konnten von den empirischen Verstandesbegriffen gar nicht verschieden gedacht werden, weil sie nicht eigentlich bildlich, sinnlich-bildlich sein konnten. In ihnen soll nur das Bleibende und Beharrliche der verschiedenen Dinge derselben Art enthalten (gewesen) sein, während alles Anschaubare an den Dingen derselben Art wechseln kann, ohne daß sie aufhörten, Dinge derselben Art zu sein. Die unvollendeten Schemate der Dinge, welche die Einbildungskraft (§. 56.) erzeugt, konnten auch nicht mit ihnen verglichen werden, weil sie selbst veränderlich und keineswegs mit den einzelnen Dingen so kongruent sind, daß in diesen Alles das läge, oder auch nur Einiges von demjenigen, was in jenen liegt. Kurz, die platonischen Ideen sind in sich ein Unding und konnten gar nicht gedacht werden, wenn sie klar gedacht werden sollten; sind Dichtungen, die absolut unverständlich sind. — Hatte Platon und hatten mit ihm die neuren Philosophen vielleicht vor, auf diese Weise dem Absoluten die Anschauung der Dinge kompendiöser zu machen? Dann haben sie mindestens über das Absolute sehr anthropomorphistisch gedacht, und, näher besehen, sogar das Absolute nach menschlichen Begriffen und Vorstellungen die Welt ins Dasein rufen lassen. — Ueberdies sehen wir nicht, wie dadurch die Anschauung der vielen Dinge entbehrlicher oder irgend vollendeter würde. Auch glauben wir noch bemerken zu dürfen, daß es gar nicht nothwendig gewesen wäre, den einzelnen Dingen derselben Art das abzustreifen, wodurch sie von einander verschieden sind, um die Idee, das Vorbild der Art zu denken. Vielmehr hätte die Abbildung, die vollendete Abbildung irgend eines Dinges der Art im unendlichen Verstande denselben Zweck erreicht. Denn von dem so modifizirten Bilde weichen die Nachbilder nicht weiter ab, als im Zufälligen, also auch nicht weiter, als von einem platonischen Urbilde und Vorbilde.

Hieraus ersieht man nun leicht, was davon zu halten sei, wenn man lehrt, nur diejenige Anschauung und Erkenntniß der Dinge habe eigentliche Wahrheit, worin die Dinge erkannt würden, wie sie in Gott, in den Urbildern seien. Solche Wahrheit ist eine nicht bloß unerreichbare für Menschen, die nicht Götter sind, sondern auch für den Menschen ein Undenkbares, und kann nie das Streben des Menschen nach Wahrheit bestimmen.

Schlußanmerkung. Man wird es hoffentlich nicht auffallend finden, daß in der Lehre von den Funktionen der Ver-

nunft, als eines Denkvermögens und eines Zweiges des Erkenntnißvermögens, nicht Rücksicht genommen wurde auf sie als einen Wahrheitssinn, Schönheitssinn, Sittlichkeitssinn und religiösen Sinn, welche Sinne man nicht selten in neueren psychologischen Handbüchern unter der Rubrik Vernunft und in der Lehre vom Erkennen behandelt findet. Diese sogenannten Sinne sind offenbar keine Denk- und Erkenntniß-, noch weniger Anschauungsvermögen, sondern viel richtiger als Gefühlsvermögen zu bezeichnen, wenigstens die letztern. Ueber den Wahrheitssinn sieh' unten die 4te Abtheilung. Schönheit, Sittlichkeit und Religiösität sind zwar wohl durch gewisse Gefühle zu fassen, und können nach dem Dageweseinsein ihrer Gegenstand des Begriffes und Nachdenkens werden; aber die theoretische Vernunft hat an jenen sogenannten Sinnen gar keinen Antheil. — Ihr Verhältniß zu dem Denken der Vernunft läßt sich erst in der Theorie der Gefühle auseinandersetzen. Doch dürfen wir hier noch bemerken, daß es uns keinen Sinn zu haben scheint, Gott oder das Absolute schön zu heißen, oder die absolute, reine Schönheit. Unsere Gründe wollen wir anderswo auseinandersetzen. —

Dritte Abtheilung.

Das Erkenntnißvermögen im engsten Sinne.

§. 166.

Vorerinnerung.

Obgleich im Sprachgebrauche das Denken und Erkennen keineswegs identisch sind, so sind doch die Begriffe vom Denken und Erkennen so nahe mit einander verwandt, daß sie in den gewöhnlichsten Fällen als Wechselbegriffe der eine den andern vertreten können. Daher kommt es denn auch, daß gemeiniglich nicht von einem Denkvermögen und einem Erkenntnißvermögen gesprochen wird, sondern nur ein Vermögen in einem ziemlich unbestimmten Umfange bezeichnet wird, um ihm die höhern theoretischen Funktionen allesammt beizulegen. Sogar die Psychologen, bei denen man bestimmtere Begriffe in Ansehung dieser Funktionen erwarten sollte, haben das Denken und Erkennen gewöhnlich verwechselt, und alsdann unter der Rubrik des Erkenntnißvermögens ein Anschauungs- und Denkvermögen behandelt, so daß von dem Erkennen in den Handbüchern gar nicht gehandelt wurde, obwohl sie den Titel der Lehre über das Erkenntnißvermögen führten. — Aus dieser übergroßen Nachlässigkeit erklärt es sich auch, warum die Sprache nicht reich genug ist, um die Thätigkeiten des Erkennens oder die Vermögen derselben durch besondere, nur zu ihrer Bezeichnung dienende Worte zu bezeichnen, und somit genöthigt ist, den Verstand und die Vernunft nicht bloß als Denkvermögen, sondern auch als Erkenntißvermögen zu betrachten. Weil darnach Verstand und Vernunft die erkennenden Prinzipien im Menschen sind, so müssen wir auch die verschiedenen und verschiedenartigen Erkenntnißakte vor uns bringen, und dieselben in zwei Klassen zertheilend, sie zum Theile dem Verstande, zum Theile der Vernunft zulegen; —

dann erhalten wir wiederum zwei Abschnitte dieser Abtheilung; wovon der eine die Erkenntnisse des Verstandes, der andere die Erkenntnisse der Vernunft zu behandeln hat.

Weil aber das Denken und Erkennen so enge mit einander verwandt sind, und die Lehre vom Erkennen als eine von der Lehre über das Denken abgesonderte hier behandelt wird, so wird sie nothwendig einen sehr geringen Umfang erhalten. Eine vollständige Behandlung dieses Zweiges des theoretischen Vermögens wird unsere Betrachtung nicht liefern; nur wünschen wir, durch die nachfolgenden Bemerkungen das Nachdenken auf diese terra fere incognita bestimmter hingelenkt zu haben. Uebrigens wird es hier keiner weitern Rechtfertigung bedürfen, daß wir dasjenige Erkennen dem Verstande beilegen, welches dem Denken des Verstandes entspricht; dasjenige aber der Vernunft, welches dem Denken derselben am meisten verwandt ist. Das Erkenntnißvermögen als Verstand ist dann das niedere Erkenntnißvermögen, das Erkenntnißvermögen als Vernunft das höhere.

Der dritten Abtheilung

erster Abschnitt.

Das niedere Erkenntnißvermögen, oder das Erkenntnißvermögen als Verstand.

§. 167.

Entstehung und Stufen des niedern Erkennens.

Das niedere Erkennen kann nur ein Erkennen sein, welches auf Veranlassung der Erscheinungen vom Verstande gesetzt wird und sich auf sie bezieht. Dann ist bekannt, daß die unmittelbare Auffassung desselben nur ein Anschauen, die mittelbare Vorstellung desselben durch einen Begriff (oder doch eine früher erworbene Vorstellung) das Denken, beides aber kein Erkennen sei; daß vielmehr diese beiden Thätigkeiten vorhergehen und sich erst dadurch zum Erkennen fortbilden, daß das Erscheinende gefunden wird als unter der Vorstellung oder dem Begriffe stehend, der darauf im Denken bezogen wurde. Das Denken ist daher nie schon ein Erkennen; sagt ja auch schon der gemeine Menschenverstand: Ja, ich kann viel, sehr viel (über die Sache) denken; aber, was ich dann denke, oder gedacht habe, habe ich darum noch nicht erkannt. So erkenne ich, daß ich auf meinem Zimmer sitze, wenn ich mich anschaue in einem Zimmer sitzend, welches ich mein Zimmer nenne; aber doch noch nicht sogleich, sondern wenn ich gedacht habe, es sei mein Zimmer, in dem ich sitze, und mich nun in diesem so gedachten Zimmer sitzend finde. So erkenne ich, daß das vor

mir liegende Ding eine Taschenuhr sei, indem ich es anschaue, den Begriff der Taschenuhr darauf beziehe und es als unter dem Begriffe stehend finde. Dieses Finden setzt nothwendig ein Denken voraus, und ist, wenn nicht ein neuer hinzutretender Akt, doch eine Modifikation desselben, welcher ihm einen neuen Charakter gibt. Jedenfalls aber ist es mit dem Denkakte innigst verschmolzen, so daß in den gewöhnlichen Fällen sich keine Verschiedenheit der Elemente erkennen läßt, als nur durch die gewaltsamste Abstraktion und Distraktion. Der Erkenntnißakt ist verschieden, je nachdem die Objekte und die vermittelnden Vorstellungen verschieden sind; auch gibt es Verschiedenartigkeit der Erkenntnißakte, die sich nach einer gewissen Verschiedenartigkeit der Dinge und der Verschiedenheit ihrer Verhältnisse zu uns richtet. Verfolgen wir sie von der niedrigsten Stufe an, so zeigt sich das niedere Erkennen auf drei Stufen, nämlich

a) bei der ersten Erscheinung und Anschauung des Dinges von unbestimmter Art;
b) bei der Wiedererscheinung des Dinges von noch nicht gedachter Art;
c) bei der Erscheinung des Dinges einer schon gedachten Art.

§. 168.

Fortsetzung.

Ueber a. Wenn Dinge einer bis dahin gänzlich unbekannten Art zum ersten Male Gegenstand unseres Erkennens werden sollen, so muß der erste Moment unserer Bearbeitung derselben die Anschauung vollenden, und alsdann wird die Denkthätigkeit angeregt, und der Gegenstand gedacht werden. Allein das Beziehen der Begriffe auf ihn, das Denken desselben ist dann offenbar sehr eingeschränkt, so daß alsdann fast keine den Namen verdienende Erkenntniß der Dinge erfolgen kann. So lange nämlich das erscheinende Ding für gänzlich unbekannt gilt, und nicht irrthümlich oder willkührlich gedacht wird als Ding einer bestimmten Klasse, so lange fehlt auch nothwendig der Begriff, durch dessen Beziehung das Ding bekannt werden könnte. Weil indessen schon die bloße und erste Erscheinung des Dinges zureichend ist, um den Verstand zur Bildung und Anwendung einiger derjenigen Begriffe zu veranlassen, welche reine Begriffe genannt werden und oben behandelt worden sind, so ist ein-

leuchtend, daß auch bei der ersten Erscheinung des bezeichneten Dinges von dieser Seite nun einige und zwar reine Erkenntniß möglich sei, welche auch nach Zeugniß der Erfahrung sehr oft wirklich wird, und sich auch überall in denjenigen Fällen wieder erkennen läßt, wo auch bekanntere Dinge uns erscheinen.

So oft uns etwas in die sinnliche Anschauung fällt, denken wir das Erscheinende als seiend und denken darüber durch weitere Anwendung der Begriffe des unselbstständigen und selbstständigen Seins so lange, bis wir ein Ding, eine eigentliche Sache gleichsam denkend konstruirt haben. Allein hier ist alsdann gemeiniglich kein bloßes Denken mehr; wir denken dann nicht bloß, daß das Ding sei, denken auch nicht allein mit Nothwendigkeit so; sondern erkennen es auch als seiend, indem es als unter den Begriff des Seins gehörig, in diese Denkform des Verstandes gehörig, sich darstellt. Zwar kann die Eigenthümlichkeit der Erscheinung keine Anzeige enthalten, daß das Erscheinende die Merkmale des Seienden trage; allein in der Form des Denkvermögens, oder auch in der Einrichtung des Verstandes liegt die Nothwendigkeit, das Erscheinende schlechthin unter der Form des Seins stehend zu finden, grade so wie die Nothwendigkeit, die Erscheinung und das Ding unter den Begriff des Seins zu stellen, es (sie) als seiend zu denken, in dem Verstande selbst liegt. — Wie das Sein der Dinge (der Erscheinungen) so erkennen wir ihre Substanzialität, ihre Verschiedenheit von einander und überhaupt alles dasjenige, was wir im bloßen reinen Denken des Verstandes über sie und ihre Verhältnisse bestimmen.

So wie aber das, was in den Sinn fällt, den Verstand zu seinem nothwendigen Denken und Erkennen des Seins u. s. w. hinbringt, so kann auch das, was nur Einbildung (einbildliche Erscheinung) ist, den Verstand zur Erkenntniß des Seins u. s. w. hinbringen, d. h. verführen; aber doch nur so lange, als die Einbildung von sinnlicher Anschauung nicht unterschieden wird; denn nur so lange steht alle Erscheinung für den Verstand auf derselben Linie. Wird aber über das Erscheinende gedacht, (und erkannt,) daß es nur ein eingebildetes sei, so bleibt es zwar dem Verstande noch möglich, im Widerspruche mit seinem frühern Denken und Erkennen nun zu denken, das Ding habe Realität, aber nach Zeugniß des Bewußtseins der Sache in uns nicht mehr möglich, so zu erkennen. Hierin ist schon angedeutet, daß

dem erkennenden Verstande nicht derjenige freie Spielraum gelassen sei, worin der denkende Verstand sich bewegen kann. Schon längst hat der gemeine Menschenverstand diese engere Sphäre des Erkennens bemerkt und in manchen Redensarten bezeichnet, so z. B. wenn es heißt: *Ja ich kann das wohl denken, aber ich erkenne es darum noch nicht so.* — Sobald der Verstand die Begriffe einmal erworben hat, ist es möglich, sie auf allerlei Dinge und Erscheinungen willkührlich zu beziehen; allein nach Zeugniß der innern Erfahrung, und wie es nicht anders zu erwarten steht, hängt es nicht so von unserer Willkühr ab, das Ding in der Form (Denkform) zu finden, welche wir willkührlich darauf beziehen. Sie müssen sich von selbst in die Denkform gleichsam eindrängen und einschmiegen, dann wird der nothwendige, oder der anfangs willkührliche Gedanke zur Erkenntniß werden. Dieses geschieht, wie bemerkt ist, bei der sinnlichen Erscheinung der Dinge, und bei der damit gleicherachteten Einbildung derselben, bis dahin, daß die Dinge als seiend, die unmittelbaren Sinnenobjekte als unselbstständig und als an einem Selbstständigen seiend gefunden, angetroffen, d. h. erkannt werden, so daß wir das Ding als Ding erkennen.

Doch aber ist es auf dem Standpunkte der Entwickelung, auf welchem der Mensch erst fähig wird, sich und Andern Gegenstand zuverläßiger empirisch-psychologischer Untersuchung zu sein, nicht annehmbar, daß irgend ein Gegenstand ihm vorkäme, welcher bis dahin unbekannt und unerkannt wäre, daß nicht einige sehr allgemeine empirische Begriffe vorlägen, unter welche das Ding gehörte und sogleich gestellt, wie auch als zu stellend und darunter stehend, gefunden werden könnte und würde. Die Begriffe des Aeußern und Innern, besonders der des Aeußern liegen dann immer schon vor, aus einer Bildung, welche dem Späherblicke der Psychologen ohne Zweifel zu tief verborgen liegt, als daß sie in ihrem Beginne und Fortgange mit Sicherheit bemerkt werden könnte, obgleich so viel als ausgemacht anzusehen ist, daß sie, sobald ihre Bedeutung mehr ist, als die der Begriffe des Verschiedenen und neben wie außer einander Seienden, nicht ohne Thätigkeit der denkenden Vernunft erregt und vollendet wurden. Unter diese Begriffe stellt sich daher auch gemeiniglich sogleich jede Erscheinung, und in den gewöhnlichen Fällen unter den Begriff des Aeußern und vom Subjekte Ge-

trennten, wie unabhängig von ihm Existirenden. In den gewöhnlichen Fällen, hieß es; denn diejenigen Fälle, worin uns ein inneres Ereigniß, ein Seelenzustand so bestimmt erschien, daß es als Sache in uns gedacht und erkannt wurde, sind doch im Verhältnisse zu den Fällen des äußern Erscheinens ohne Zweifel sehr selten. Die uns erscheinenden Dinge werden daher gemeiniglich auch sofort als äußere Dinge gedacht und erkannt; der Begriff des Aeußern, diese Verstandesform paßt alsdann so vollkommen auf sie, daß es uns unmöglich ist, das Ding nicht darunter stehend zu finden. Das Finden ist hier aber schon das Finden des Dinges als eines unter einem empirischen Begriffe stehenden Etwas, als einer Art angehörig, und muß deßhalb unter lit. c. weiter besprochen werden. Ueberall jedoch zeigt sich hier schon der bemerkenswerthe Unterschied des Denkens vom Erkennen, wornach das Denkvermögen mehr Spielraum und Freiheit hat, als das Erkenntnißvermögen, so daß sogar von einer Willkühr im Erkennen gar keine Rede kommen kann.

Weil hier die Erscheinung des Dinges postulirt wird, so kann hier von keiner Erkenntniß des Nichtseins Rede kommen. Wenn aber die Erscheinung aufhört, so kann ein Erkennen des Nichtmehrdaseins Statt haben, und dieses Erkennen tritt alsdann auch wirklich ein, wenn der Gedanke, das Ding sei nicht mehr da, als nothwendiger Gedanke eintritt, weil dem nothwendigen Denken des Nichtdaseins nothwendig das Nichtfinden und Nichtfindenkönnen bei der Möglichkeit entsprechen, das Ding als seiend (daseiend) zu finden, wenn es dawäre.

Anm. In den hier besprochenen Fällen kann man nicht eigentlich sagen: Ich erkenne das Ding, sondern nur: Ich erkenne, daß das Ding sei, d. h. das Ding, welches bei aller meiner Anschauung von ihm mir noch unbekannt ist, wird noch nicht selbst in eine bezeichnete Klasse versetzt, woran wir in der Redensart: Ich kenne das Ding, erkenne, was es ist, zu denken pflegen.

§. 169.

Fortsetzung.

Ueber b. Wenn dasselbe Ding wiederholt erscheint, so wird es möglich, nicht bloß diejenigen Begriffe darauf zu beziehen, von deren Anwendung im vorigen Paragraphen die Rede war, sondern weil es alsdann möglich ist, die früher erlangte Vorstellung des Dinges wieder herbeizuziehen und nach ihr das

Ding, wie es jetzt ist, zu würdigen, so wird es auch nun in erweiterter Rücksicht erkannt werden können. Das Ding kann als dasselbe geblieben, und kann auch als verändert erkannt werden, beides durch Erweiterung des reinen Erkennens über dasselbe; beides setzt aber das Wiedererkennen voraus. Das Wiedererkennen ist indessen nicht als eine Erneuerung desjenigen Erkennens aufzufassen, welches bei der ersten Erscheinung Statt hatte, so daß es ein reines Erkennen bliebe; vielmehr ist die Bestimmung des Erkennens durch Wieder aus dem Wiedererscheinen und Wiederanschauen zu dem Erkennen übergegangen, während der Akt des Wiedererkennens ein seinem ganzen Inhalte nach neuer Akt wird; es ist das Erkennen, daß das erscheinende Ding dasselbe sei, welches auch früher schon erschien; — ob vollkommen ungeändert, oder in etwa verändert, gilt gleich viel. Es muß hiernach darin bestehen, daß das wiedererscheinende Ding als unter der früher von ihm erhaltenen Vorstellung stehend gefunden wird. Damit dies geschehen könne, muß bei der Wiederanschauung Statt haben:

aa) Die Wiederbelebung der frühern Vorstellung; — denn ist das ältere Bild nicht da, wie könnte ich es dem Dinge alsdann anpassen, und ihm anpassend finden, sei es ganz, oder zum Theile?

bb) Die Kongruenz, wahre oder scheinbare, der früher erworbenen und der neuern Vorstellung des Dinges in konkreten, individuellen Bestimmtheiten; ohne diese ist keine Veranlassung, geschweige dann eine Nöthigung da, die Erscheinungen durch den Begriff der Identität zu denken.

cc) Der Gedanke an Identität des Dinges (oder seines Aeußern) in der frühern und jetzigen Anschauung; und zwar ein nothwendiges Denken derselben.

dd) Die Entdeckung, daß die Theile der einen Vorstellung sich in der andern wiederfinden.

Durch den letzten Akt ist dann das Moment gegeben, welches das Denken zum Wiedererkennen macht; die zuvor genannten Punkte sind viel mehr die Requisite dazu, als Bestandtheile von ihm. In diesem Akte wird dann erkannt, daß das Ding, was jetzt in die Anschauung falle, dasselbe sei mit dem, welches früher in die Anschauung fiel. — Die hier Statt habende Erkenntniß wird durch die Auffindung individueller, identischer

Bestimmtheiten Statt haben müssen, wobei nun, wie im Akte des Denkens, so auch im Akte des Erkennens eine Verwechselung des Verschiedensten als eines Einerleien Statt haben kann. Diese Verwechselung ist hier noch um so eher möglich, da die Einbildungskraft nothwendig aufgeregt und bedeutend thätig sein muß, wenn es zum Wiedererkennen hinkommen soll; es kann daher ein irriges Wiedererkennen eben so wohl Statt haben, als ein richtiges. — Daß das Wiedererkennen an der Hand von Individualitäten Statt habe, bezeichnen wir in der Redensart: Daran habe ich das Ding wiedererkannt.

Das sogenannte Wiedererkennen ist das einzige Erkennen, welches durch die Wahrnehmung, daß das Ding unter eine individuelle Vorstellung falle, vollendet wird; alles andere entsteht vermittelst der Beziehung eines Begriffes auf das individuelle Ding. Allein, genauer angesehen, so hat der Hauptsache nach auch in dem hier in Frage stehenden Erkennen die Beziehung eines allgemeinen (reinen) Begriffes, nämlich des Begriffes der Identität Statt; die beiden Erscheinungen werden unter diesem Begriffe stehend gefunden, d. h. als identisch. — Das Wiedererkennen des Dinges erfordert jedoch nicht nothwendig die ausschließliche Erkenntniß der Identität der nächsten Erscheinung, vielmehr kann eine Erkenntniß der Diversität derselben sehr wohl damit vereint werden, und so ist wirklich die Erkenntniß von Diversität mit dem Wiedererkennen überall da verbunden, wo wir das nächste Sinnenobjekt als Zustand des gedachten, wiedererkannten Dinges erkennen. Wenn die Vorstellung des Dinges an sich überall dieselbe bleibt, kein Vergangensein des frühern Dinges und kein Entstandensein eines neuen Dinges erkannt, oder auch nur gedacht wird; wenn das Ding ferner nothwendig als fortbestehend gedacht wird, das Aeußere desselben aber dann zu verschiedener Zeit als divers und wechselnd gefunden wird; so muß dieses Aeußere auch als Zustand des Dinges erkannt werden, sich als unter diesem Begriffe stehend darstellen.

Nun läßt sich hier allerdings, so lange man den, auch nur scheinbar möglichen, Irrgängen des Zweifels nachgehen will, die skeptische Frage aufwerfen, ob denn auch wohl je, und wie denn der Gedanke und die Erkenntniß der Identität des Dinges beim scheinbaren Wechsel des bloßen Aeußern, der Zustände nämlich, Statt finden könne? Ob also auch, und wie denn nun die Erkenntniß, daß das nächste Sinnenobjekt Zustand eines wiedererkannten Dinges sei,

vollendet und nothwendig werden könne? Diese Frage läßt sich nur in der Philosophie befriedigend beantworten, hier läßt sich nur andeuten, wie ihre Beantwortung versucht werden kann.

Nach Zeugniß der äußern, wie der innern Erfahrung ist der Wechsel der Zustände der Dinge nur ein allmäliger und überdies nie ein vollendeter Wechsel aller Formen, des ganzen Aeußern derselben. Wenn daher auch einiges Aeußere, z. B. die Farbe wechselt, so bleibt doch Anderes, z. B. die bestimmte Form noch bestehen, und wenn an dieser dieselbe Substanz wieder erkennbar ist, so reicht die Sache vollkommen hin. So lange daher dem Verstandesgedanken der Substanzen und ihrer Beharrlichkeit gehuldigt wird, bleibt noch immer Gelegenheit und Spur genug da, um die Identität der Dinge zu erkennen, vermittelst der Erkenntniß der Identität des bleibenden Aeußern derselben. (Für die §. 153. besprochene dynamische Weltansicht bleibt die Sache fast ganz unverändert dieselbe, wie im zweiten Abschnitte gezeigt werden soll.) Möglich bleibt es allerdings bei dem Fortbestehen der nächsten Erscheinung oder mehrerer Theile derselben Erscheinung, dennoch einen Wechsel der Substanzen zu denken, d. h. es ist dies nicht widersprechend; allein es wäre deßhalb unmöglich, so zu denken, weil ein solcher Wechsel der Dinge selbst nicht möglich wäre ohne Wechsel der Inhärenzen, die nur an dem Dinge sein können, mit ihm nothwendig bestehen und vergehen, diese Inhärenzen aber der Voraussetzung nach geblieben sein sollen ohne Wechsel. Sollte auch hier ein unbemerkbarer Wechsel von Inhärenzen gedacht werden, obgleich sie als dieselben erschienen, so würde dagegen bemerkt werden müssen, daß um des Zusatzes unbemerkbar willen, jeder solche Gedanke unberücksicht bleiben müßte, wie das schon hier einleuchtet, tiefer unten noch mehr einleuchten wird. Ein Beispiel wird die Sache klärer machen.

Ich finde den Ofen, welcher vor mir steht, warm; vor einigen Augenblicken fand ich ihn (denselben vermeintlichen Ofen) kalt; ich denke nun und erkenne, die Wärme sei Zustand des (gebliebenen) Ofens. Ich könnte vielleicht denken, da sei ein Ding vor mich hingetreten, welches ganz verschieden sei von demjenigen, welches früher da war; allein weil es mir unmöglich ist zu denken, daß eine andere Substanz die Wärmezustände, eine andere die Härte und die ganze Form trage, welche ich an dem Dinge fand, und welche ich noch wieder finde, und zwar

wieder als Inhärenzen eines Dinges erkennen muß; so muß ich denken und erkennen, daß die Substanz des Ofens geblieben sei.

Allein ich könnte vielleicht denken, das Gebliebensein der andern Inhärenzen sei nur scheinbar; es sei zwar eine in der Anschauung mit der früher dagewesenen kongruente Farbe, Form u. s. w. da, aber doch in der That eine neue, deren Eintritt aller mir möglichen Aufmerksamkeit entgangen wäre. Wenn dieser Gedanke Platz findet und nur wirklich Platz finden kann, so hört damit die Erkenntniß des Warmseins als eines Zustandes des Ofens auf; es kann dasselbe dann eben so leicht als Eigenschaft eines vorübereilenden Dinges gedacht (und erkannt) werden. Allein so denken heißt nicht allein gegen die ganze denkende Natur des Menschen rebelliren, und nicht allein alles Denken und Erkennen aus der Welt schaffen wollen, sondern es wird auch rein unmöglich, wenn man beachtet, daß man bei solchem Denken, wenn es gleichmäßig und konsequent fortgeführt werden soll, — und was wäre es ohne dies? — alles Denken der Erscheinungen und der Dinge aufhebt, so daß man gar nicht mehr an Dinge denken kann, selbst dann nicht, wenn sie auch nicht der Veränderung unterworfen, sondern als unverändert geblieben angetroffen werden sollten. Auch hier müßte dann an Wechsel der Dinge und an unbemerkten Wechsel derselben gedacht werden. — Weil aber dieser Wechsel der Dinge auch ein uns unbemerkbarer sein soll, so fehlt es an der Möglichkeit ganz und gar, je diese wechselnden Dinge als solche zu erkennen, und an solchen Wechsel zu glauben. Denn jedes Subjekt, dessen Denkformen (Begriffe) auf den Grund der Erscheinungen zur Anwendung kommen, wendet dieselben gemäß demjenigen an, was ihm erscheint, und wendet mit Nothwendigkeit die Denkform Identität auf dasjenige an, was ihm als ein Diverses unbemerkbar und unerkennbar ist; ein solches, das an sich ein Anderes sein mag, muß als dasselbe geblieben gedacht und erkannt werden, so lange es dem Verstande an Anlaß und Grund nothwendig fehlt, es als ein Anderes zu denken und zu erkennen. So bringt es die Einrichtung des denkenden und erkennenden Verstandes mit sich. — So oft daher die äußere Erscheinung der Dinge sich gleich bleibt für die uns Subjekten mögliche Anschauung, und auch nicht in irgend einer Weise ein Grund sich zeigt und bekannt wird, einen Wechsel der Substanzen zu denken, so lange kann derselbe vom Verstande nicht gedacht werden.

Ueberdies müßte ein solcher Wechsel der Dinge, wenn er, das Denken und Erkennen des Verstandes unbeachtet gelassen, gedacht werden sollte, auch begreiflich sein, und er müßte so begreiflich sein, daß es auch möglich gefunden würde, wie er statt haben könnte bei unserm öftern, auch willkührlichen Anschauen der Dinge, wobei uns aller Wechsel unbemerkbar bliebe. Wie aber solches Begreifen für unmöglich erachtet werden müsse, werden wir dann zu bestimmen im Stande sein, wenn wir über die möglichen Weisen die Untersuchung haben, worin allein beachtenswerthe und zuläßige, wie zuverläßige Erkenntnisse und Gedanken möglich sind.

§. 170.

Fortsetzung.

Ueber c. Wenn ein Ding uns öfter vorgekommen ist, ohne daß es uns seinem besondern Charakter, d. h. seiner Art nach bekannt geworden wäre, so bemerken wir nicht selten ein wirksames Streben in uns, dasselbe mit bekanntern Dingen zu vergleichen, und es mit diesen in eine, wenn auch noch so ausgedehnte Sphäre zu setzen. Wir suchen das Ding als einem höhern Gattungsbegriffe untergeordnet zu denken, und nicht allein zu denken, sondern auch zu erkennen; — und wie schon unter lit. b. bemerkt wurde, so begegnet uns wohl kein Ding, welches nicht als irgend einer höhern Klasse von Dingen zugehörig von uns erkannt würde. Unser Streben kann dann nur dahin gehen, das Ding als einer bekanntern Art, der höhern bekannten Gattung zugehörig anzusehen und zu finden. Dieses unser Streben ist gemeiniglich ein sehr bemerkbares Streben, und seine Befriedigung im Erkennen ist besonders geeignet, um daran den Charakter des Erkennens und den Uebergang vom Denken zum Erkennen bestimmt und klar aufzufassen. — Zuvörderst ist es für das Erkennen ohne weitern Einfluß, ob das erscheinende Ding ein wirkliches Sinnenobjekt, oder nur ein Erzeugniß unserer Einbildungskraft ist, weil über das eine, wie über das andere, man mag sie mit einander verwechseln oder nicht, gefragt werden kann, was es sei, was sein Bild darstelle? Es ist ferner gleichgültig, ob unser Streben dahin gerichtet sei, das Ding selbst unter einem vorräthigen, fertigen Begriffe stehend zu finden, oder ob es dahin gehe, die durch die Dinge und ihre Lage be-

stimmten Verhältnisse ihrer zu einander aufzufinden, sie in gedachten Verhältnissen zu finden. So erkennt der Wilde, wenn er im Walde herumirrt, im Grase die Spur des Menschen, so der Feldherr beim ersten Blicke die Tauglichkeit und Untauglichkeit des Terrains zu einem Angriffe; — Erkenntnisse der Dinge; so erkennt der Mathematiker die Kugel im Verhältnisse zum Cylinder, — eine Erkenntniß über wechselseitige Verhältnisse.

Es ist in manchen Fällen sehr anstrengend, die Dinge und ihre Verhältnisse durch die Begriffe zu denken, unter welche sie gehören, oder sie vielmehr unter diesen Begriffen stehend zu finden, weil wir gemeiniglich unter den Begriffen denjenigen auf Veranlassung der Erscheinung des Dinges aufzusuchen haben, worunter das Ding zum Behufe des Erkennens subsumirt werden muß; bei dem selbstständigen Erkennen, welches gänzlich Sache des eigenen Verstandes ist, haben wir die Begriffe stets mühsam herbeizuziehen, wenn der Gegenstand ungewöhnlicher Art ist. Der Uebergang vom Denken zum Erkennen ist daher nicht selten sehr langwierig und schwierig. Dem Denken ist eine größere Weite des Spielraums gegeben, als dem Erkennen, weil der Verstand durch nichts gehindert ist, durch allerhand Begriffe die Dinge zu denken, aber gemeiniglich durch den Charakter der Dinge bestimmt ist, sie unter diesem oder jenem Begriffe stehend zu finden. So kann ich mit dem Fabeldichter denken, daß die Thiere reden können und nicht selten in ihren politischen Cirkeln sich über die Maaßregeln benehmen, welche sie zur Vertheidigung gegen die Feinde ihrer Art zu treffen für gut erachten; und so kann ich viel denken, sagt schon der ungebildete Mann, aber so habe ich darum noch nicht erkannt. Im Denken bin ich nur vollkommen genöthigt, keine widersprechenden Begriffe auf die Dinge zu beziehen; doch auch nicht einmal dazu absolut genöthigt, sondern nur, solche nicht zugleich auf die Dinge zu beziehen; im Erkennen bin ich nicht so frei, sondern vielmehr durch die Beschaffenheit des Sinnenobjektes und des (damit verwechselten oder davon unterschiedenen) Gegenstandes der Einbildungskraft bestimmt; das Erkennen, wie das Anschauen und Wissen, sind hier mit gleicher Nothwendigkeit bestimmt, weil es nicht in unserer Willkühr steht, die Dinge so, oder anders zu finden. Damit man also vom Denken

zum Erkennen hinübergelange, muß zuvor die zum Erkennen erforderliche, diese, unter den vielen möglichen Beziehungen, der Begriffe auf Dinge und ihre Verhältnisse einzig anpassende, Beziehung Statt finden, unter den vielen möglichen Gedanken grade dieser eine. Daß nun die Erreichung des unter den vielen möglichen Gedanken einzig anpassenden Gedankens sehr oft mit außerordentlichen Schwierigkeiten verbunden sei, ist begreiflich genug. — Und selbst dann, wenn wir, wie es oft zufällig geschehen kann, auf den die Erkenntniß vermittelnden Gedanken gerathen sind, haben wir noch nicht immer das Erkennen vollendet; in allen denjenigen Fällen erkennen wir dann nämlich noch nicht, in welchen wir bei dem Gedanken verbleiben, oder ihn übergehen, ohne nun das Ding als dem Begriffe untergeordnet gewahrzunehmen. Wie oft geschieht es nicht, daß man den Beweis für einen mathematischen Satz, — der ja auch ein Gedanke ist, welcher zur Erkenntniß werden soll, — dann noch sucht, wenn der richtige und gesuchte Gedanke schon wirklich in den Formeln vorliegt, welche man bereits gebildet hat; — wir schämen uns nicht selten der Kurzsichtigkeit, in welcher wir das noch vor uns glaubten, was schon hinter uns lag, das verborgen glaubten, was offenbar war. Weder also das Denken überhaupt, als das Vorstellen eines Etwas durch einen Begriff, noch auch das richtige Denken als das Vorstellen eines Etwas durch den ihm zugehörigen Begriff ist das Erkennen; es muß zu allem Denken noch zuvor der Akt hinzutreten, worin die Merkmale des Begriffes an dem Gegenstande angetroffen werden.

Dieser Akt ist ein neues, höher stehendes Gewahrnehmen, oder Gewahrwerden, aus welchem ein neues Wissen und Bewußtsein resultirt. Gewahrnehmen heißt hier wieder der Akt, wenn er ein mehr vorbereitetes und intensiv stärkeres Ergreifen des Gegenstandes als eines solchen ist, der die Merkmale des Begriffes an sich trägt; Gewahrwerden ist er, wenn dieses Ergreifen mehr unvorbereitet und unvermuthet ist, mehr abgenöthigt ist *). Nur im ersten Falle kann das

*) Dieses Gewahrwerden und Gewahrnehmen unterschied schon richtig Tetens, obwohl er diese Akte beim Anschauen nicht als solche erkannt zu haben scheint. (Vergl. §. 20. S. 99.).

Erkennen, oder das Hingelangen zu dem allein richtigen Gedanken und der Uebergang von diesem zum Erkennen ein mühsamer sein. Zu diesem ist dann manche Kombination der Vorstellungen und Begriffe, manche Theilung des Gedankens und dann wieder Zusammenfassung der Theile erforderlich. Wie viele Kombinationen, Theilungen und Zusammenfassungen gehen nicht im Kopfe des Knaben vor, welcher das ihm angegebene Verhältniß der Quadrate auf den Schenkeln des rechtwinklichten Dreieckes auch erkennen will? Und wie viele Kombinationen dieser Art mußten nicht im Kopfe des Pythagoras vorgehen, bevor er das richtige Verhältniß der Quadrate auf den Seiten des rechtwinklichten Dreiecks gegen einander dachte, und dann dieselben als in diesem Verhältnisse stehend erkannte? Wie lange mochte nicht Archimedes hin und her gesonnen haben, bevor er die Kugel in ihrem Verhältnisse zum entsprechenden Cylinder erkannte? — Denn nicht bloßes Denken, sondern auch Erkennen herrscht in der Mathematik, so wie auch in den Naturwissenschaften.

Anm. 1. Weil der Begriff eine unvollkommnere, gleichsam eine allgemeiner gehaltene Darstellung der Dinge ist, als die sinnliche Anschauung, so sieht man bald, daß das Erkennen der angeschauten Dinge mehr eine Verhältnißbestimmung der Dinge nach andern verwandten Dingen ist, als Aufdeckung dessen, was sie an sich sind. Das Erkennen macht nicht die Dinge bekannt, nur ihre Verhältnisse zu andern Dingen.

Anm. 2. Bei dem hier in Rede stehenden Erkennen tritt das Erkennen des Seins wieder in den Hintergrund, und es herrscht das Erkennen der Beschaffenheit des Seienden vor, grade wie im Denken der Gedanke des Seins zurücktritt, wenn gedacht wird, was denn das Ding sei.

§. 171.

Verschiedenheiten des niedern Erkennens.

Die wichtigste Unterscheidung der Erkenntnisse ist die Unterscheidung der wahren und der falschen Erkenntniß. Wahr heißen wir diejenige, welche dem Sein, den Beschaffenheiten und Verhältnissen der Dinge genau entspricht; die entgegengesetzte heißt falsch. Bei dem Ausdrucke: falsche Erkenntniß, könnte man leicht Anstoß nehmen und glauben, die sogenannte falsche Erkenntniß sei nicht Erkenntniß; vielmehr sei in den Fällen, in denen man von falschen Erkenntnissen spreche, nur ein vermeintliches, fälschlich dafür gehaltenes

Erkennen, eigentlich ein bloßes Denken bezeichnet; was nicht sei, wie eine Sache nicht sei, das könne man auch nicht, und so könne man sie auch nicht erkennen. Der Sprachgebrauch in Ansehung des Wortes Erkennen ist so unbestimmt, daß man gegen die Bezeichnung falscher und irriger Erkenntniß allerdings, wenn man um Worte streiten wollte, wohl einzelne Redensarten anzuführen vermöchte; allein wir fragen doch sehr häufig, ob diese oder jene Erkenntniß auch wahr sei, und die neuere Philosophie erregte sogar selbst den größten Theil ihres Interesse durch die wichtige Frage, ob auch an der gesammten Erkenntniß des Menschen wohl Etwas wahr sei; — Beweis genug, daß nicht jede, auch eigentlich sogenannte Erkenntniß sogleich für eine wahre gehalten, die falsche Erkenntniß ganz übergangen werden müsse. Und sehen wir auf den Charakter und die Entstehung derjenigen Akte zurück, welche im eigentlichen Sinne Erkenntnisse heißen, so ist es auch daraus wieder vollkommen einleuchtend, daß es unrichtige und falsche Erkenntnisse wirklich geben könne und oft gebe. Wenn der Gegenstand (seine Beschaffenheit, sein Verhältniß zu andern u. s. w.) als unter dem Begriffe stehend gefunden wird, welchen das Subjekt darauf bezieht, so ist dadurch das Anschauen und Denken des Subjektes zum Erkennen desselben vollendet. Wie oft und leicht geschieht es nun nicht, daß der Gegenstand gefunden wird als ein solcher, der er nicht ist? oder, daß der Gegenstand mit Merkmalen erscheint, welche nicht an ihm wirklich sind, sondern die erhitzte und zu rasche Einbildungskraft ihm borgte, oder doch an ihm finden ließ? So erkennt der furchtsame Wanderer zur Nachtzeit nicht selten ein Gespenst, wo ein abgestumpfter Baum vor ihm steht, und erkennt doch bald nachher, daß er vorher irrig erkannt habe; — zu dergleichen Irrungen kann allerlei verführen, insbesondere wieder alles das, was im Anschauen den Schein erregt und so zur Täuschung bringt; denn das Erkennen ist eigentlich nur ein neues Anschauen und Wissen des Dinges, aber als eines solchen, welches unter dem Begriffe steht, den man darauf bezieht.

Man kann eine richtige und wahre Erkenntniß, so auch eine falsche und irrige unterscheiden. Alsdann ist noch nicht jede richtige Erkenntniß eine wahre, obwohl jede irrige nothwendig eine falsche. Richtig wäre dann diejenige

zu heißen, welche den Gegenstand so erfaßte, wie er nach der normalen Wirkungsweise des menschlichen Geistes erfaßt werden muß, so also, daß alle einzelnen Seelenkräfte dabei in ihrer natürlichen Sphäre gegen das Objekt fungiren, oder auch nach den Gesetzen des Erkennens verfahren wird; wahr könnte aber erst diejenige heißen, welche dem wirklichen Sein des Objektes korrespondirte. Nun sieht man bald, daß alles menschliche Erkennen als ein richtiges und dennoch als ein falsches gedacht werden könne; aber doch stehen die Sachen nicht so, daß nun auch sogar das richtige Erkennen als ein falsches selbst erkannt werden könnte, und wie die Philosophie zu zeigen im Stande ist, kann auch nicht alles richtige Erkennen dafür gehalten werden. So wie es aber unmöglich ist, einen sich widersprechenden Gedanken für einen wahren Gedanken zu halten, so ist es auch in gleicher Weise unmöglich, eine irrige, irrthümliche und als solche anerkannte Erkenntniß für eine wahre zu halten.

In Ansehung der Entstehung finden wir verschieden das analytische und synthetische Erkennen, wovon jedes ein unmittelbares und mittelbares sein kann. Das analytische Erkennen entspricht dem analytischen Denken, das synthetische Erkennen dem synthetischen Denken. Das erstere ist entweder so entstanden, daß durch Exposition des Gedankens und der Erkenntniß über einen vorgefundenen, erkannten Gegenstand nun über einen Theil erkannt wird, wie über das Ganze erkannt war, oder so, daß der Gegenstand nach dem Begriffe gebildet und gedichtet, als seiend gesetzt, und nun gemäß dem nothwendigen Denken über ihn analytisch erkannt ward; diese analytische Erkenntniß ist dann so real, als der Gegenstand, worüber erkannt wird, real ist und dem Begriffe entspricht; — zu dieser Erkenntniß gehört neben einem großen Theile der Erkenntniß in der Logik auch wieder die mathematische, nur daß sie gemeiniglich im Gewande synthetischer Erkenntniß auftritt. Synthetisch ist alle diejenige Erkenntniß, worin der Gegenstand vermittelst eines synthetischen Denkens unter einem Begriffe stehend gefunden wird, worunter er geordnet wurde, ohne daß sein Begriff mit jenem völlig gleich, oder auch ein Theil von jenem wäre, oder auch nur nach frühern Voraussetzungen als ihm gleich erachtet werden dürfte. Solche Erkenntniß ist die Erfahrungserkenntniß, die

unmittelbare, wie die durch Analogie und Induktion vermittelte; ferner die philosophische (rationale) und alle positive Erkenntniß. — Unmittelbar heißt die Erkenntniß, wenn der erkennende Akt nur den entsprechenden Gedanken und keine andere Zwischenerkenntniß nothwendig macht; so erkennen wir meistentheils unmittelbar die uns gewöhnlich umgebenden Dinge als solche; mittelbar ist die Erkenntniß, wenn sie nur vermittelst einer andern Erkenntniß Statt haben kann und hat, womit sie entweder ganz oder zum Theile als identisch erkannt und erachtet wird. Zu diesem mittelbaren Erkennen gehört alles Erkennen aus Grundsätzen, aus allgemeinen Sätzen und Erkenntnissen, welche auf besondere Fälle und Gegenstände bezogen, über diese eine Erkenntniß nothwendig machen, sobald dieselben als unter dem allgemeinen Satz befasset erkannt sind. Dieses mittelbare Erkennen ist stets ein analytisches, obwohl die allgemeine Erkenntniß synthetisch zu Stande gekommen sein kann. —

Den Namen der Grundsätze können übrigens die analytischen Urtheile und Erkenntnisse nicht verdienen; eben so wenig können die Gesetze des Denkens und Erkennens und ihre besondern Formen Grundsätze heißen, weil nicht aus ihnen, auch nicht vermittelst ihrer, sondern nur nach ihnen erkannt wird; und es ist daher ganz und gar unstatthaft, in der Mathematik etwa solche Sätze Grundsätze zu heißen, als da sind: Jedes Ding ist sich selbst gleich; der Theil ist kleiner, als das Ganze; wenn zwei Sachen oder Größen einer dritten gleich sind, sind sie unter sich gleich; — es mag für den Anfänger leichter sein, auf diese Sätze als auf Grundsätze hinzublicken, aber für das Denken, und zwar für das Denken über den Geist der Mathematik selbst, muß man durch solche bloße Formalität nur schädlich wirken. Vielmehr weiß die Mathematik von Grundsätzen gar nichts, und darf von ihnen nichts wissen, wenn sie nicht ihrem ganzen Charakter widersprechen will. Wahre Grundsätze sind dagegen die Grundsätze praktischer Wissenschaften; auch in theoretisch-philosophischen Wissenschaften der Satz vom Grunde, obwohl er in den außerphilosophischen Wissenschaften gewöhnlich wieder mehr eine Denkform als ein Grundsatz wird.

Hieraus sieht man schon, wie sehr irrig es sein müsse, wenn man *) glaubt, daß alle eigentlichen Grundsätze erst vermittelst der Induktion bewahrheitet werden müssen. — Uebrigens kann jeder Satz in dem Sinne Grundsatz sein, daß man ihn zur Grundlage eines zu führenden Beweises macht.

§. 172.

Fortsetzung. Nothwendiges, subjektives und objektives Erkennen. Einsicht.

Alle Erkenntniß trägt eigentlich den Charakter der Nothwendigkeit, d. h. bei allem Erkennen wird es uns unmöglich, die Dinge anders zu finden, und daher ist es unstatthaft von einer nothwendigen Erkenntniß im Gegensatze zu einer nicht nothwendigen zu sprechen. Wohl läßt sich, aber auch nur mit wenig Nutzen, eine subjektiv- und eine objektiv-nothwendige Erkenntniß unterscheiden; dann darf man aber den Werth der sogenannten objektiv-nothwendigen Erkenntniß nicht überschätzen und überhaupt zweierlei nicht übersehen, nämlich:

a) Daß es keine absolut-objektiv-nothwendige Erkenntniß geben könne, d. h. keine solche, welche durch das Objekt ganz und gar allein bestimmt wäre. Die Sache selbst und die Lage der Dinge kann weder rein noch halb objektiv-nothwendig erkannt werden noch überhaupt, ohne dem Subjekte zu erscheinen, auf das Subjekt unmittelbar oder mittelbar einzuwirken (ohne also dadurch gleichsam sich zu subjektiviren); und ferner nicht, ohne daß das Subjekt alsdann seine erkennende Kraft reagirend verwendete, um (und zwar subjektiv und als Subjekt) zu erkennen über die Sache und die Lage der Dinge; — so also wird alle Erkenntniß subjektiv, durch das Subjekt theilweise, und zwar dem Haupttheile nach, zu dem, was sie wird, sollte sie auch auf Weisung des Objektiven vom Subjektiven mit (subjektiver!) Nothwendigkeit so gestellt werden. — So lange das uns abentheuerlich scheinende Unternehmen Hegels nicht gelingt, den Gedanken (auch die Erkennt-

*) Etwa mit Schulze, psychische Anthropologie, S. 209.

niß?) durch Selbstentwickelung bis ins objektive Sein fortzutreiben, kann es keine absolut objektiv-nothwendige Erkenntniß geben.

b) Daß alle nothwendige, verstehe: Die durch das Objekt und seine Verhältnisse und ihre Einwirkung auf das Subjekt erregte, Erkenntniß höchstens für sich das sein könne, was man sonst richtige Erkenntnisse nennt, daß aber sehr wohl daran gezweifelt werden könne, ob solche Erkenntniß bei aller ihrer Nothwendigkeit auch wahr sei? ob sie nicht vielleicht dann schon für die vollkommenste Erkenntniß erachtet werden müsse, welche der Menschheit vergönnt ist, wenn sie in dem oben angegebenen Sinne eine richtige wird?

Zu dieser Reflektion mußte jeden die ganze Lehre vom Erkennen leicht veranlassen.

Durch das hier in Rede stehende, besonders durch das unter lit. c. auseinandergesetzte Erkennen wird auch die Einsicht herbeigeführt. — Nach dem allgemeinen Sprachgebrauche ist die Einsicht, das Einsehen, zwar vom Erkennen verschieden, aber doch nicht um vieles mehr, als wir die Art von der Gattung unterscheiden. Wir sprechen davon, daß wir etwas einsehen, um damit etwas mehr zu bezeichnen, als daß wir eine Sache unter dem darauf bezogenen Begriffe stehend finden; wir beziehen das Einsehen auf ein vorausgesetztes Urtheilen und die Erkenntniß, daß richtig gedacht und geurtheilt sei. Man kann nicht sagen: Ich sehe ein, daß das Ding eine Pflanze sei; wenigstens fühlt man in solchen Redensarten immer etwas Anstößiges, was sich erst verliert, wenn derartige Redensarten so umgeändert werden: Ich sehe es ein, das Urtheil ist richtig, daß das Ding eine Pflanze sei. Diejenige Erkenntniß wird daher Einsicht, wobei wir die Merkmale des Begriffes an dem Gegenstande nachweisen; und weil diese Nachweise gewöhnlich nur bei anschaulichen Dingen Statt finden kann und beim Denken durch empirische Begriffe, so sieht man leicht, daß das Gebiet der Einsicht sehr beschränkt sei. Die Einsicht ist gleichsam ein sehendes Erkennen. So sieht der Mathematiker die Richtigkeit (Nothwendigkeit) seiner Argumente ein; so sieht man die Richtigkeit jeder Beweisführung ein. Nicht aber kann man einsehen, daß etwas sei, weil das Sein an den Dingen sich nicht auffassen und erkennen, in seinen Merkmalen am Dinge

sich nicht nachweisen läßt; das Erkennen des Seins der Dinge ist schon das Finden der Dinge als unter dem Begriffe stehend Die Einsicht in die Richtigkeit reiner Denkakte, wenn sie erworben wird, ist deßhalb einerlei mit der Erkenntniß, daß wir nothwendig so urtheilen müssen. — Man findet die Einsicht häufig als gründliche Erkenntniß bezeichnet; auch diese Bezeichnung kommt ziemlich auf die obige hinaus. Auch macht man es nicht selten zum Requisite der Einsicht, daß sie eine Erkenntniß vermittelst klarer Vorstellungen sei, im Gegensatze zu den lebhaften Vorstellungen sowohl, als zu den dunkeln. — Unmittelbare und mittelbare Einsicht.

Anm. Es hat auf die Natur des Erkenntnißaktes weiter keinen Einfluß, ob der Gegenstand ein in die Sinne fallender, oder nur mittelbar (durch Einbildungskraft) vorgestellter sei; doch aber hat diese Verschiedenheit dann störenden Einfluß, wenn das eingebildete Objekt mit dem sinnlich wahrgenommenen verwechselt wird.

Zweiter Abschnitt.

Das höhere Erkenntnißvermögen, oder das Erkenntnißvermögen als Vernunft.

§. 173.

Charakter des höhern Erkennens.

Das Denken der Vernunft bezieht sich auf eine Begründung des dem Anschauungsvermögen gelieferten und vom Verstande gedachten Stoffes, und enthält das Setzen eines übersinnlichen Gegenstandes, entweder schlechthin, oder als eines so oder anders bestimmten. Weil auch hier das Erkennen ein dem Denken folgender Akt sein muß, worin der Gegenstand unter dem Begriffe stehend gefunden wird: so ist klar, daß dieses Erkennen wiederum von dem empirischen Erkennen über die Dinge sich wesentlich unterscheide. Weder an dem Dinge finden wir etwas vor, wodurch es sich unter den Begriff vom Begründeten stellte, noch auch finden wir etwas vor an dem andern Dinge, woran es sich als Grund erkennen ließe. Das höhere Erkennen der Vernunft zeigt sich vielmehr sehr ähnlich dem reinen Erkennen des Verstandes. Sobald der Vernunft die Weisung gegeben wird, das Sein der Dinge zu begreifen, oder möglich zu finden, stellen wir die Dinge unter den Begriff (die Denkform) des Begründeten, stellen sie nicht allein darunter, sondern finden sie darunter gestellt, und dieses Finden ist nicht ein solches, welches nach und nach zu Stande käme, indem wir die Merkmale des Begründetseins an den Dingen vorfänden, sondern vielmehr als ein aprioriſches Erkennen sogleich vollendet, weil das Ding sogleich in der aprioriſchen Denkform des Begründetseins dem Bewußtsein erscheint. Weil so das höhere Erkennen auf die Dinge selbst sich bezieht, welche begriffen werden, oder auch auf ihr Sein, so kann es nur mittelbar ein Erkennen des Grundes selbst und seiner Beschaffenheit heißen. Es gibt darnach keine

(rationale) Erkenntniß des Grundes der Dinge und seiner weitern Beschaffenheiten, als welche in der Erkenntniß der Dinge als begründeter und so begründeter Dinge liegt, so daß das höhere Erkennen von den Gründen, Ursachen, äußern und innern Kräften u. s. w., nur als Vervollständigung der Erkenntniß der Dinge angesehen werden kann.

Deßhalb könnte man auch — falls eine gleiche Benennung verschiedener Dinge nicht zu Verwechselungen verführte, — die höhere Erkenntniß eine reflexe Erkenntniß nennen. Alle Erkenntniß vom Grunde und der durch diesen Gedanken vom Grunde vermittelten übersinnlichen Verhältnisse ist nur das Einfassen und eingefaßt-Finden der Dinge in aprioriſche Denkformen, welche die nun einmal so gegebene und eingerichtete Menschen-Vernunft oder Natur auf das Sein der Dinge anwendet und mit einer gleichen Nothwendigkeit als darauf passend findet. So wie das Erkennen des Seins, der Substanzen u. s. w. nur eine Vervollständigung der Erkenntniß der Erscheinungen ist: so ist die Erkenntniß von Gründen, Ursachen u. s. w. nur eine Vervollständigung des Erkennens vom Sein der Dinge. Selbst die Gotteserkenntniß als Erkenntniß des absoluten und letzten Grundes der Welt, was ist sie auf philosophischem Standpunkte anders, als eine Vollendung der Erkenntniß, wie die Welt das sein und werden konnte und kann, als was wir sie finden? Es gibt freilich viele Menschen, welche Gott als den Gegenstand eigenthümlicher Anschauung betrachten, und diese werden uns in diesen Ansichten stets schroff gegenüberstehen, weil diese an Gott einen Gegenstand haben, oder doch der Ueberzeugung leben, an Gott einen Gegenstand zu haben, welchen man unmittelbar erkennen könne; allein empirisch-psychologisch betrachtet, ist solche mystische Erkenntnißweise des Heiligsten und Absoluten nur ein Erkennen eines Luftgebildes, welches der religiöse Sinn und das Gemüth aus einer begeisterten Phantasie hervorgelockt haben. —

Gott kann zwar auch an sich Gegenstand der Erkenntniß werden, aber nicht einer rein rationalen, oder aus dem menschlichen Erkenntnißvermögen allein herstammenden Erkenntniß; sie muß alsdann eine mitgetheilte und positive sein, welche aus einer hellern und direktern Erkenntniß der Gottheit abstammt, als welche dem Menschen mit seinen natürlichen Kräften erreichbar ist. Solche kann in einer Naturlehre des Menschen, wie die empirische Psychologie ist, weiter nicht zur Sprache kommen.

Weil die Außenwelt und die Innenwelt nicht ausschließlich vom Verstande und im Wege seines Denkens und Erkennens erkannt werden, sondern auch durch das Begreifen der Sache in uns, wie der Erscheinungen der Dinge außer uns, in welchem Begreifen wir dann im natürlichen Fortgange des Denkens und Erkennens auf Ursachen und Kräfte hingewiesen werden: so ist hieraus begreiflich, wie auch auf dem Standpunkte des Erkennens die schon oben (S. 171.) erörterte dynamische Weltansicht aufkommen könne, und sich sogar wieder besonders empfehlen müsse. Wir erkennen dann, daß alle Erscheinung nur durch Kräfte Existenz und Bestand habe, die innere Erscheinung großentheils durch eine Kraft, welche Ich heißt, die äußere durch Kräfte, welche wir sonst Körper nennen; und alle diese auch, sehr verschiedenen Erscheinungen sind dann noch unter gleichartige Grundkräfte zu bringen, welche nur bald mehr mit dem Uebergewichte dieser Form der Erscheinung, — etwa des Materiellen, — bald mit dem Uebergewichte der andern Form, — etwa des Immateriellen, — auf eine Seite hin wirken. Auf diesem Standpunkte erkennen wir alsdann insbesondere wieder den Menschen als eine Kraft, welche die verschiedenen äußern, wie innern Erscheinungen ihrer wirkt, je nachdem sie in natürlichen und mitgebrachten, oder von andern Kräften bestimmten Richtungen sich gleichsam entfaltet und manifestirt; wovon der Körper selbst mit seinen räumlichen und zeitlichen Modifikationen gewirkt wird; wovon eben so das innere Leben, die Reihe der innern Lebenszustände die nächste Wirkung ist: eine solche Kraft ist dann die Menschennatur. Alle Erkenntniß der Kräfte wäre auch in diesem Systeme nur eine zum Behufe der Erklärung der Erscheinungswelt dienende, wie sie auch im Grunde nur eine vollendetere Erkenntniß der Erscheinungen selbst heißen könnte; denn nirgends wird hier die Kraft selbst und direkt Gegenstand der Erkenntniß. —

§. 174.

Reflexes Erkennen.

Als eine besondere Art des höhern Erkennens ist noch das reflexe Erkennen beachtenswerth. In den gewöhnlichsten Fällen denkt und erkennt der Mensch über seine nächste Umgebung, ohne dabei auf seine eigene Thätigkeit Acht zu haben, so wie er im Genusse des Augenblickes zu verweilen gewohnt ist, ohne Re-

flexion über ihn, über die Dinge und über sich selbst. Nun kann aber auch Mancherlei den Menschen veranlassen, auf seine Erkenntnisse Acht zu haben, und sie selbst zum Gegenstande eines neuen Erkennens zu machen, um über die vorliegende, vollendete Erkenntniß sich ein Urtheil zu bilden. Es ist dieses Erkennen über das Erkennen auch vollkommen möglich, weil die Erkenntniß immer eine Sache in uns ist, eine Erscheinung im Innern des Menschen, wovon er nicht bloß wissen kann, sondern oft wirklich, und zwar durch innere Anschauung weiß; wie könnte er sonst die Worte Denken und Erkennen auch nur verstehen und von den bezeichneten Sachen Kenntniß bekommen haben? (Man vergl. §. 37.).

Dieses oft merkbare Bestreben, über die Erkenntniß selbst zu erkennen, beruhet offenbar auf einem höhern Streben der erkennenden Seele, steht selbst höher, als die Erkenntniß, worüber reflektirt wird, und wird daher sehr passend der Vernunft, und zwar unter dem Namen der reflektirenden Vernunft beigelegt. Zwar kommen alsdann, wenn ein Erkenntnißakt Objekt wird, und zunächst des innern Sinnes, manche Erkenntniß- und Denkakte vor, welche keine innerliche Verschiedenheit verrathen in Vergleich mit Verstandeserkenntnissen über die äußern Erscheinungen; allein das vorzüglichste Bestreben im reflexen Erkennen ist das Bestreben, die reflektirte Erkenntniß möglich und nothwendig zu finden, wobei dieses Bestreben, welches augenfällig der Vernunft angehört, manche Elemente der Verstandesakte in sich sammelt, ohne darum seinen höhern Charakter verlieren zu können. (Grade so mußte ja auch die denkende Vernunft beim Denken eines Seinsgrundes auf den Grund den Verstandesgedanken vom Sein anwenden, ohne daß darum der Gedanke, der Grund sei, zu einem Denkakte des Verstandes wurde. §. 148.). In diesem Erkennen der reflektirenden Vernunft wird der Erkenntnißakt zunächst als seiend erkannt, und seiner ganzen Beschaffenheit, wie seinem Charakter gemäß bestimmt; er wird alsdann als ein mehr mittelbarer oder mehr unmittelbarer Akt gefunden, um ihn dann als einen nothwendigen Akt, wie er sich ankündigt, begreifen zu können. Als nothwendiger Akt kann er in zwei denkbaren Weisen von der reflektirenden Vernunft erkannt werden, sowohl indem die Vernunft in einem Objekte und dessen Beschaffenheit einen bestimmenden Grund findet, warum die Erkenntniß das wurde, was sie ward,

als auch indem sie in der allgemein befolgten, und deßhalb in der Natur des erkennenden Vermögens begründeten, also subjektiven, Weise des Erkennens den Grund findet, warum die Erkenntniß so ausfiel. Doch aber ist nicht abzusehen, wie eine Erkenntniß über die Nothwendigkeit (und Möglichkeit) eines Erkenntnißaktes in der erstern Weise sollte können vollendet, und wie sie nur sollte angefangen werden können, ohne sich in der letztern Weise zuerst zu bewegen. Sollte aber auch die Vernunft aus der Natur eines Zweiges des Erkenntnißvermögens die Entstehung eines Erkenntnißaktes möglich und nothwendig gefunden haben, so bleibt es ihr in ihrer weitern Reflexion noch vollkommen möglich, selbst anders über die Dinge zu erkennen, als jenes Vermögen darüber erkannt hat, wenn ihr Erkennen das frühere nur selbst in seinem Charakter begreiflich macht.

So kann z. B. mancher Denk- und Erkenntnißakt des Verstandes ein, diesem um seiner Beschaffenheit willen nothwendiger, Denk- und Erkenntnißakt sein, während die Vernunft anders über die Dinge denken und erkennen und einschließlich die Nothwendigkeit des Verstandes, so zu denken und zu erkennen, miterkennen kann. Der Verstand steht dem Anschauungsvermögen überall zunächst und folgt demselben, so daß er über das Verstehen der Erscheinungen nicht hinaus kann, und sie nur durch diejenigen Begriffe zu denken vermag, welche er an den Erscheinungen bildete, während die Vernunft durch ganz andere Begriffe die Dinge bestimmen und so das Denken des Verstandes und sein Erkennen umgehen kann. Wenn der Verstand über die Dinge mit Nothwendigkeit denkt, sie seien Substanzen mit erscheinenden Inhärenzen, so kann die Vernunft denken und erkennen, sie seien Kräfte mit erscheinenden Wirkungen und kann das Denken und Erkennen des Verstandes überdieß begreifen, möglich und nothwendig finden. Der Verstand denkt z. B. über die Dinge, so lange sie in der Erscheinung dieselben sind, sie seien auch nach dem nicht erscheinenden, substanziellen Theile dieselben geblieben, und erkennet sie so als dieselben (§. 169.); allein die reflektirende Vernunft findet dieses Denken noch begreiflich, wenn sie auch selbst anders denkt, und etwa urtheilt, es habe doch ein Wechsel, aber ein unmerklicher Wechsel Statt gehabt; aus der Erkenntnißweise des Verstandes wird es ihr begreiflich, warum der Verstand urtheilte, die Dinge seien geblieben, welche sie nicht geblieben denkt. Diesem reflexen Urtheil mag sie selbst wohl kein Gewicht geben kön-

nen, oder doch später es so bestimmen müssen, die Dinge seien noch dieselben ihrem Wesen nach, jene Kräfte wirken noch in den Raumtheilen, welche bis dahin wirkten, oder es seien die Dinge jetzt das, was sie jetzt seien, durch das geworden, was sie vorher waren, — es seien dieselben stets im Werden, im Vergehen und im Wechsel: so bleibt ihr doch jenes reflexe Urtheil über die Verstandeserkenntniß möglich. —

Das Erkennen ist unsere auf ein Etwas gerichtete Thätigkeit, und daraus ist dann klar, daß in keiner Erkenntniß über sie selbst zugleich erkannt werden könne; daß also keine in sich selbst reflektirt, sich selbst Objekt sein könne, und Alles, was über das Erkennen erkannt wird, in einem andern reflexen Erkennen erkannt werden müsse.

Dem reflexen Erkennen korrespondirt das reflexe Wissen und Bewußtsein, weil dem Erkennen nothwendig die Auffassung des Gegenstandes, ein Wissen von ihm, vorhergeht. Es wird also in dem reflexen Erkennen zuerst sein Gegenstand, das frühere Erkennen, zum Bewußtsein gebracht, in uns reflektirt, als seiend, als so oder anders seiend erkannt und nun möglich gefunden. Die hieraus entspringende Erkenntniß heißt *reflex*, weil sie als solche eine Abbildung der Erkenntniß enthält, entstanden in einer Weise, welche derjenigen analog ist, worin die Reflexion der Lichtstrahlen von einem Gegenstande sein Bild erzeugt, obgleich deßhalb nicht jene Erkenntniß, sondern vielmehr nur das Bewußtsein des Zustandes mit jener Reflexion verglichen werden kann. Doch sind wir im reflexen Erkennen auch stets auf uns (unsern Zustand) erkennend zurückgebeugt, und auch deßhalb ist die Benennung *reflexes Erkennen* anpassend. — Man kann alle Erkenntniß schlechthin eine Reflexion nennen; das Sein der Dinge ist dann ein radius directus, unsere Erkenntniß ein radius refractus oder reflexus; man kann sie auch als Reaktion des Subjektes gegen die Dinge betrachten, muß aber dann nicht an das hier sogenannte reflexe Erkennen der Vernunft denken.

Wenn man nun in solcher reflexen Erkenntniß über das höhere Erkennen der Dinge vermittelst der Vernunftbegriffe und selbst über das Erkennen vermittelst der reinen Verstandesbegriffe in etwa ernst reflektirt, so muß die Frage nach Zuverläßigkeit, oder auch nach Wahrheit im menschlichen Erkennen sich von neuem aufdringen, weil in dem reflexen Erkennen selbst der deutlichste Wink liegt, daß das Denk- und Erkenntnißvermögen nicht

als solche schon Vermögen der Wahrheit und Gewißheit sein können; müßte es ja dann unmöglich sein, über das erste Denken hinauszugehen; — alsdann muß auch von Neuem das nunmehr in der Welt so gewöhnliche Verfahren, wodurch man im Besondern noch die allein gültige philosophische Erkenntniß zu erringen strebt, ganz unstatthaft erscheinen. Es kann nämlich alle mögliche — und eben so also auch die philosophische — Erkenntniß nur beginnen mit der sinnlichen Anschauung und dem Denken zuerst der äußern Erscheinungen und kann dann nur zum wahren Sein und Wesen der Dinge hinüberführen bis zum Absoluten; nicht aber schlechthin beginnen mit der absoluten Objektivität, um alsdann die Subjektivität damit identisch zu finden. Wenn aber auch jener gewiesene Weg der allein mögliche und gangbare ist, um überhaupt zum Erkennen hinüberzukommen: so ist doch mit der Ueberzeugung von dieser einzigen Weise der Möglichkeit des Erkennens noch keine Ueberzeugung von der Wahrheit und Zuverläßigkeit des Erkennens mitgewonnen worden. Vielmehr muß diese Wahrheit sehr zweifelhaft werden und die ganze Verfahrungsweise im menschlichen Erkennen sonderbar erscheinen, wenn man bedenkt, daß hiebei über Erscheinungen und unabhängig von uns existirende Dinge erkannt werden solle nach Begriffen, welche nicht allein aus uns entspringen, sondern auch der Art sind, daß alle Erfahrung und die sorgsamste Beobachtung uns dasjenige an und in den Dingen nicht bekannt machen kann, was wir durch diese Begriffe denken, und was dem Denken wie Erkennen gemäß sogar das eigentliche Sein und Wesen, die Unterlage der Erscheinungen ausmachen soll. Auf dem gemeinen Standpunkte bezweifelt man freilich die Wahrheit von allem diesem Erkennen nicht, — weil man auf solchem Standpunkte höchstens denkt und erkennt, ohne vom Denken und Erkennen zu wissen und über sie zu reflektiren; aber jeder, welcher darüber zur Reflexion gelangt, muß in dem Erkennen und Denken eher sich selbst und seine Natur finden, als die Wirklichkeit und Beschaffenheit der Dinge, muß die Wahrheit des Erkennens mindestens zweifelhaft finden und dann eine Untersuchung über die Wahrheit im menschlichen Erkennen verlangen, von der ihn der jetzt so gewöhnliche Machtspruch der Weltweisen nicht zurückscheuchen kann, eine jede solche Untersuchung sei unmöglich oder könne doch nie zu dem gewünschten Resultate hinführen. (Sieh' über solche Kritik das Weitere unten; vergl. auch §. 44.).

§. 175.

Reflexion.

Wenn wir das bisher stets festgehaltene Verhältniß des höhern sowohl, als des niedern Erkennens zum Anschauen noch einmal überblicken, so ergibt sich nun leicht, was über die so bekannte Sentenz, welche schon Aristoteles vertheidigte, zu halten sei: Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. Soll nämlich diese Sentenz die Bedeutung haben, daß ohne Veranlassung der Erfahrung und ohne daß sie uns die Gegenstände des Erkennens darböte, auch der Verstand und die Vernunft nichts erkennen können, so ist nichts dagegen zu sagen; auch dann noch nichts dagegen zu sagen, wenn sie so verstanden werden soll, daß alle unsere Erkenntniß sich beziehe, und um real zu sein, sich beziehen müsse (mittelbar oder unmittelbar) auf die Erfahrung oder den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung; — und in solchem Sinne hat sie unseres Bedünkens Aristoteles, und haben sie die Scholastiker genommen, welche seine Verehrer waren, bald mit mehr Hinneigung zu der erstern Nüanzirung des Gedankens, bald mit mehr Hinneigung zu der zweiten. — Soll sie aber so verstanden werden, daß alle unsere Begriffe, Gedanken und Erkenntnisse nur Zusammensetzungen und Zusammenfassungen von Theilen, oder auch Abstraktionen von Theilen aus den sinnlichen Anschauungen seien, so ist sie ganz falsch; — und in diesem Sinne nahm sie Locke, und nahm sie Hume und nahmen sie die ältern und neuern Empiristen, Materialisten und Sensualisten.

Hiernach wäre die Erfahrung (sinnliche Anschauung) der einzige Quell aller Bestandtheile des Erkennens, so zwar, daß selbst über sie und ihre Gegenstände nichts weiter erkannt werden könnte, als was sie uns vorlegte und gleichsam diktirte. Die ganze, auch höhere menschliche Natur wäre darnach wie eine tabula rasa, wie eine glatte und weiche Wachstafel zu betrachten, in welche die Gegenstände der Erfahrung sich einprägten und so abbildeten. Die Sentenz in diesem Sinne genommen, ist sicher völlig falsch, weil dann nur höchstens eine Anschauung der Dinge, kein Denken und Erkennen möglich wäre; am wenigsten das Denken und das Erkennen des gelieferten Stoffes durch die reinen Begriffe des Verstandes und der Vernunft, deren Inhalt übersinnlich und somit nicht erfahrbar ist; denn sie beziehen sich

theils auf Sachen, theils auf Verhältnisse, welche in keine sinnliche Anschauung fallen können. So z. B. könnte kein Gedanke, noch weniger eine Erkenntniß darüber Statt haben, daß die Erfahrungsgegenstände seien, daß sie die Außenseiten, Inhärenzen von übersinnlichen Dingen, Substanzen seien; daß sie möglich seien, und Wirkungen übersinnlicher Kräfte und Ursachen, während in jedem intelligenten Wesen nicht allein hierüber, sondern noch über viele andere nicht erfahrbare Gegenstände und Verhältnisse nicht bloß Gedanken, sondern auch Erkenntnisse da sind, wofür, wie gering man auch ihren Werth anschlagen mag, darnach die menschliche Natur zureichende Kräfte haben muß. Vielmehr hat nach unserm Dafürhalten die bisherige Darstellung auf das evidenteste dargethan, daß alle Erfahrung das Denken nicht erfahrbarer Verhältnisse und Gegenstände sowohl im Verstande als in der Vernunft nur veranlasse und zwar dadurch, daß sie einen Stoff liefert, welchen diese beiden Vermögen selbstständig und eigenmächtig bearbeiten, einen Stoff, welcher vor dieser Bearbeitung von Seiten des Subjektes für das Subjekt ein confusum chaos ohne Ordnung und ohne Licht bildet, worin nichts verstanden, erkannt und begriffen wird; — daß dieser verworren daliegende Stoff durch ein reines, halb schöpferisches Denken des Verstandes für das Subjekt erst ein Stoff und Ding zu werden beginne, erst kennbar und seinen Theilen nach unterschieden, so wie dem Ganzen und seinen Theilen nach verständlich; endlich durch Bearbeitung der Vernunft begreiflich werde, begreiflich durch Bildung und Anwendung solcher Begriffe und das Geordnetfinden unter solche Begriffe, welche ihrer Natur nach Ideen, d. h. ihrem ganzen Inhalte nach übersinnlich — nicht durch Erfahrung darstellbar — sind. Nicht also sind wir im Denken und Erkennen eingeschränkt auf die bloße Auffassung des Vorliegenden, wohl aber bezieht sich alles Denken und Erkennen, wenn sein Gegenstand nicht aus der Luft hergenommen werden soll, auf den Gegenstand der Erfahrung zurück, so daß wir, ohne in gewissen Weisen zu erkennen, weder die Erscheinung verstehen und bearbeiten, noch weniger aber sie als möglich denken, erkennen und dafür erachten könnten. Die Dinge, ihre Veränderungen und überhaupt der Wechsel der Erscheinungen sind die Leiter für uns, um in die Tiefe und Höhe der Natur hinab- und hinaufzusteigen, um die Welt, als einen Inbegriff von Erscheinungen bedingt zu finden, und als die Manifestation

der sie bedingenden Kräfte, um so hinaufzusteigen von allem Gewordenen zum unbedingten und nicht gewordenen Sein, zum absoluten Wesen, dem Wesen der Wesen.

§. 176.

Einflüsse anderer Vermögen auf das Denken und Erkennen.

In der bisherigen Darlegung der Entwickelung der Denk- und Erkenntnißkraft, der Fortbildung des anfänglichen schwachen Erkennens bis zu der für den Menschen erreichbar höchsten Stufe ist nur auf diejenige, — fast möchten wir sagen, einzig legale, — Entstehung der Erkenntnisse Rücksicht genommen, wobei die Seelenvermögen in derjenigen Thätigkeit sich wirksam zeigen, welche ihrer natürlichen Bestimmung allein zusagt, ohne daß überdies von Außen Störungen und Mißleitungen der erkennenden Prinzipe Statt fänden. Allein im Fortgange des Denkens und Erkennens wirken die Seelenvermögen nicht immer in diesem natürlichen, ihnen angewiesenen Verhältnisse zu einander; vielmehr äußern dabei unsere Gemüthsbewegungen, Gefühle, besonders Affekte, unsere Neigungen, besonders Leidenschaften, die Vorurtheile und am meisten die Einbildungskraft sehr gewöhnlich einen nachtheiligen Einfluß. Den verbreiteten Einfluß, welchen die Gefühle und Neigungen ausüben, können wir an dieser Stelle nicht gründlich erörtern, weil wir zu diesem Zwecke zu tief in die Lehre über die Gemüthszustände eingreifen müßten, welche uns hier noch als terra incognita gelten muß; — übrigens ist doch bald einzusehen, daß dieselben beim Erkennen den Verstand und die Vernunft nicht unmittelbar anders leiten und verleiten können; daß vielmehr ihr Einfluß sich gemeiniglich so gestalte, daß er zunächst eine Aufregung der Einbildungskraft und so Einfluß auf das Denken und Erkennen wird. Daher finden wir am meisten verbreitet denjenigen Einfluß, welchen auf das weitere Denken und Erkennen die Einbildungskraft ausübt.

Der Einfluß der Einbildungskraft ist fast überall die Quelle unserer schiefen, irrigen Urtheile, sowohl als Gedanken, wie auch als Erkenntnisse betrachtet; nur ist es mißlich, daß man dies gemeiniglich erst dann erkennt, wenn der Mißgriff schon geschehen ist. Dieser Einfluß ist, wie das zu erwarten steht, um so ausgebreiteter und um so weniger zu vermeiden, da die Einbildungs

kraft beim Denken und Erkennen stets mitwirken muß, und also nicht um ihren Einfluß gebracht werden darf. Dadurch, daß sie beim Denken und Erkennen mitwirkt, bekommt und erhält fortwährend die abstrakte Operation ihren nothwendigen Stützpunkt im konkreten Bilde, erhalten die abstrakte Erkenntniß und das abstrakte Denken gleichsam Festigkeit und Haltung, mehr Klarheit und Evidenz. Noch nothwendiger erscheint ihr Einfluß bei der Wiedererinnerung und dem Wiedererkennen.

Die Schemate der Einbildungskraft scheinen sogar alles höhere Erkennen begleiten zu müssen, wenn dies nicht auf Abwege und in leere Räume der Dichtungswelt hinüberführen soll. Allein auch schon diese unvollendeten Bilder und Zeichen, so wie die mit ihnen nahe verwandten Wörter, können einen schädlichen Einfluß ausüben, indem auf ihre Veranlassung und Wirkung hin das eigentliche Denken und Erkennen zu leicht zu Grunde gehen, indem wir nur noch die Zeichen und Worte gebrauchen, ohne die Sachen und Begriffe als durch sie bezeichnet und vertreten uns vorzustellen und zu finden, ohne zu denken und ohne zu erkennen; die Aufmerksamkeit geht schon im Anschauen unter und erhält sich nicht beim Denken und Erkennen fort, wodurch alsdann sehr bald Dunkelheit und Verwirrung in unser Denken hineingetragen werden. Mehr schädlich, als durch ihre Schemate, kann die Einbildungskraft auf das Denken und Erkennen einwirken, wenn ihre Bilder zu lebhaft ausgemalt werden und so den Gedanken hindern, indem die Menschennatur dann als Verstand nicht genug wirken kann; wenn ferner ihre Bilder zu zahlreich und gedrängt sind, wodurch nicht blos unmittelbar eine Schwächung des Gedankens und der Erkenntniß entsteht, sondern der Verstand und die Vernunft auch wieder vermittelst der entsprechenden vielfachen Anregungen von Gefühlen und Begierden mißleitet werden. Doch ist hierin noch nicht der schädlichste Einfluß bezeichnet, welchen die Einbildungskraft auf das Denken und Erkennen ausübt. Am schädlichsten wirkt die Einbildungskraft

a) auf das Denken und Erkennen des Verstandes, indem sie die Bilder verwechselt, oder an die Stelle der Empfindungen Einbildungen unterschreibt;

b) auf das Denken und Erkennen der Vernunft, indem sie uns Gegenstände und Erscheinungen

als in ursachlicher Verbindung stehend denken und erkennen läßt, welche nicht darin stehen.

§. 177.

Fortsetzung.

Ueber a. Wenn wir mit dem Verstande zu erkennen streben, so streben wir dahin, eine Erscheinung unter einem gewissen Begriffe, oder einer individuellen, früher erworbenen Vorstellung stehend zu finden, an ihr also die Merkmale zu finden, welche in dieser Vorstellung oder in jenem Begriffe liegen. Nun ist es sehr begreiflich, wie wir oft an Gegenständen des sinnlichen Anschauens Manches nicht allein gefunden haben wollen, sondern wirklich an ihnen gefunden haben, und also gewiß finden können, was nicht an ihnen ist, wenn die Einbildungskraft durch das Gedränge ihrer eingeführten Bilder die Empfindungsvorstellungen um ihre Klarheit brachte und dann entstellte. Die Einbildungskraft hat dann an die Stelle der Empfindung die Einbildung (Dichtung oder zufällige Reproduktion eines fremdartigen Bildes) gesetzt. So habe ich mich in Gegenwart eines Freundes in stilles Nachdenken verloren über die traurige Lage eines andern, abwesenden Freundes; die Vorstellung des letztern wird sehr lebhaft, ich rede laut zu ihm, und erkenne ihn in dem Freunde, welcher neben mir sitzt, indem ich diesen mit jenem verwechsele. So führt die Einbildungskraft beim Gedanken an geliebte Personen gewöhnlich eine idealisirte Vorstellung von ihrem Charakter, oft sogar von ihrem Aeußern mit sich, und läßt nun in jedem Zusammentreffen mit diesen Personen dieselben in diesem falschen Lichte finden und erkennen, ohne daß die Ahndung einer Täuschung vorkäme. Die Dunkelheit der sinnlichen Anschauungen läßt hier der Einbildungskraft zu viel Spielraum. — In diesen Beispielen wird die Empfindung verdunkelt und verdorben durch die Einbildungsvorstellung; es kann auch diese durch jene entstellt werden, wenn sie selbst schon schwach geworden und verdunkelt ist. Ich treffe unerwartet mit einem Menschen zusammen, welchen ich nicht kenne; doch tritt mir nach und nach und immer mehr vervollständigt das Bild eines Menschen vor die Seele, mit welchem ich vor mehreren Jahren auf der Reise zusammen-

traf; indessen ich die vor mir stehende Personen länger und aufmerksamer betrachte, finde ich alle Züge ihrer Miene und äußern Stellung in dem Bilde des alten Reisegefährten wieder, indem sie vermittelst der Vorstellungen als identisch gedacht und auch gefunden werden, weil sie nun völlig über einander fallen, kongruent sind. Und doch bin ich im Irrthume. Hier komme ich zu einer irrigen und falschen Erkenntniß hin durch die Entstellung, welche die Vorstellung der Einbildungskraft erleidet durch die Empfindungsvorstellung; indem also die Empfindung an die Stelle der Einbildung gesetzt wird. Hier läßt die Dunkelheit und Schwäche der ältern Vorstellung der Einbildungskraft zu viel Spielraum, den sie nun zur Mißleitung des Verstandes gebraucht. Solches irrige Erkennen, als in diesen beiden Fällen vorkommt, finden wir auch gar nicht selten in Sachen des innern Anschauens. Vergl. Einleitung. §. 12. S. 56.

Nicht allein bei diesen Erkenntnissen vermittelst individueller Vorstellungen, sondern auch bei den Erkenntnissen vermittelst der allgemeinen empirischen Begriffe kommt solche Verwechselung und solcher Irrthum vor. Wie oft denken wir nicht minder bekannte Gegenstände durch solche Begriffe und finden sie unter solchen Begriffen stehend, unter welche sie gar nicht gehören? So erkennt der furchtsame Wanderer in jedem Aste, den der Mond bescheint, ein Gespenst, in jedem Zittern des Laubes auf den Bäumen einen Geist, der doch nur in seinem Kopfe spukt; — so entsteht alle die Täuschung und Verrückung (der Dinge) in dem Denken und Erkennen desjenigen, der an Verrücktheit und Wahnsinn leidet. Der Verrückte denkt und erkennt, nicht selten sogar scharf und genau; aber alle Erkenntniß, welche sich auf seine Lage und seinen Zustand bezieht, pflegt eine durch Einbildungskraft irregeleitete Erkenntniß zu sein.

Ueber b. Die Einbildungskraft verleitet in ähnlicher Weise die Vernunft in ihrem Denken und Erkennen, indem sie Erscheinungen nach den Gesetzen von ursachlicher Verbindung auffassen und beurtheilen läßt, welche gar nicht darin stehen, oder indem sie dem Begreifen der Vernunft die Erklärungsgründe in Dingen anweiset, deren Vorstellungen nur von ihr reproduzirt, oder produzirt werden, ohne daß die Dinge Existenz hätten, oder doch in gedachter Verbindung wirklich sich vorfänden. Je lebhafter die Bilder der Einbildungskraft alsdann sind, und je gedrängter ihre Menge ist, desto mehr Kraft benehmen sie der

Seele, um als Vernunft noch kalt und intensiv stark genug nach ihren eigenen nothwendigen Denk- und Erkenntnißgesetzen wirken zu können. So gehört dann auch hieher der Schluß des **cum hoc aut post hoc, ergo propter hoc.** Weil nämlich die Vernunft bei dem Wechsel der Erscheinungen in der Welt genöthigt ist, den Zustand der Dinge aus einem frühern Wirken anderer Dinge zu begreifen, worauf er beständig folgt, so stellt nun zunächst die Einbildungskraft die zuweilige, nicht selten die einmalige Aufeinanderfolge des Einen auf das Andere als beständige Aufeinanderfolge dar, und bietet so als einzig daseienden Erklärungsgrund des Einen das Andere an, welches dann um so leichter dafür genommen wird, je mehr die Seele als Einbildungskraft in Beschäftigung mit den Dingen erhalten wird. Es muß dieses und ähnliches Mißleiten der Vernunft im Begreifen und Erklären der Erscheinungen also um so gewöhnlicher sein, je weniger das vernünftige Denken noch entwickelt ist, — je schwächer noch die Vernunft ist, oder je träger sie ist, je seltener die Erscheinungen, und je auffallender sie aus andern Gründen sind; — so entstehen dann die Schlüsse und Urtheile der faulen Vernunft, welche von jeher gewöhnlich waren, in den Kosmogenien und Theogenien der Alten, in den mystischen Systemen, oder richtiger Phantasien der Neueren und auf dem Gebiete des Aberglaubens; denn diese waren immer die Regionen, in denen die Einbildungskraft so sehr dominirte, daß die höhere und edlere Menschennatur sich nicht erhalten konnte. In religiösen Dingen mußte das Begreifen — als Denken und Erkennen — auf solchem kurzen Wege vorzüglich leicht sein, Alles um so leichter als wunderbar, als übernatürlich und göttlich erkannt, oder als aus übernatürlicher und göttlicher Kraft stammend begriffen werden, je mehr die Zeit vor Klarheit des Gedankens, wie vor einem Schreckbilde, zurückbebte und der Mühe ersten Nachdenkens sich enthoben wünschte. Denn was ist natürlicher, — und fast möchte ich sagen: mehr nothwendig, — als daß, weil doch jede Erscheinung ihren Grund haben muß, Alles, was ist, auch als einen Grund habend gedacht und erkannt wird, nun auch das Einzige, was noch vorgestellt wird, für diesen Grund erklärt wird?

§. 173.

Schlußanmerkung zu den drei Abtheilungen.

Allem Anscheine nach sind wir nunmehr mit der Lehre vom Erkenntnißvermögen im weitesten Sinne zu Ende. Von den ersten Anregungen und Bedingungen an haben wir die Zustände des Empfindens, Anschauens, Wissens, Denkens und eigentlichen Erkennens untersucht, ihren Charakter dargestellt und ihr Verhältniß zu einander bestimmt. Allein wir haben diejenigen Funktionen des menschlichen Geistes noch nicht erörtert, in welchen über die Realität der Erkenntniß und des Erkannten abgeurtheilt wird, in denen wir nicht mehr bloß anschauend, wissend, denkend und erkennend zwischen den Objekten verweilen, sondern vielmehr uns anerkennend oder nicht anerkennend in Ansehung des Anschauens, Wissens, Denkens u. s. w. verhalten, und welche im Sprachgebrauche auch gewöhnlich zu den Funktionen des erkennenden Geistes hinzugezählt werden. Weil diese Zustände allesammt ein Anerkennen, oder ein Resultat aus dem Anerkennen sind, so werden wir sie unter der Rubrik eines Anerkennungsvermögens zur Sprache bringen.

Vierte Abtheilung.

Das Anerkennungs-Vermögen.

§. 179.

Vorerinnerung.

Neben den Zuständen des Anschauens, Denkens und Erkennens nennt der Sprachgebrauch noch manche andere, welche auch wieder im unmittelbaren Bewußtsein vorfindlich und kennbar sind, und welche überdies vom Sprachgebrauche dem Erkenntnißvermögen im weitesten Umfange der Bedeutung des Wortes zugewiesen zu werden pflegen, weil sie durch jene Erkenntnißzustände herbeigeführt zu sein scheinen; wir meinen hier die Zustände, in denen der Mensch über die Realität oder Nichtrealität des Angeschauten, Gedachten und Erkannten entscheidet oder entschieden ist, in welchen er also auch über die Wahrheit und Falschheit seiner eigenen und anderer Menschen Gedanken und Erkenntnisse richtet, um so den Werth der Erkenntniß festzusetzen und als festgesetzt zu betrachten. — Man spricht oft von der Erkenntniß der Realitäten und der Wahrheit, als wenn es nicht eigenthümliche Akte gäbe, in denen wir zu Realitäten und zur Wahrheit als solchen gelangten, sondern vielmehr die sonst sogenannten Erkenntnisse (im engern Sinne) und die Gedanken uns zu ihnen hinüberführten. Allein in jenen Redeweisen will man nicht wirklich, wie es scheint, an eigentliche Erkenntnißakte gedacht haben, sondern vielmehr an die hier bezeichnete Entscheidung über Erkenntnisse. Diese Entscheidung ist ein neuer Akt, der, obgleich als Erkenntnißzustand bezeichnet, doch dem bloß anschauenden, denkenden und erkennenden Vermögen wegen seiner Heterogeneität von den diesem Vermögen zugehörenden Zuständen nicht zugelegt werden kann. —

Wir sagten, der Sprachgebrauch wolle in den Redensarten, in welchen von Erkenntniß der Wahrheit und Realität Rede sei, nicht

an eigentliche Erkenntnißakte, sondern vielmehr an Entscheidungen über solche gedacht haben; und wie sollte auch die Realität der Sache, und wie sollte auch die Wahrheit des Denkens und Erkennens im eigentlichen Sinne erkannt, und wie daher so vom Sprachgebrauche auf eine unmögliche Erkenntniß hingewiesen werden können, wenn vom Erkennen des Wahren die Rede ist? Um es völlig unmöglich zu finden, die Wahrheit bloß erkennend zu erreichen, halten wir für nöthig, auf die Bedeutung des Wortes Wahrheit zurückzugehen. (Wenn hier nur der Begriff von Wahrheit erörtert wird, und nicht auch der Begriff von Realität, so ist dies deßhalb, weil jene Erörterung für unsern Zweck zureicht, und was in ihr klar wird, ohne Mühe auf den Begriff des Realen angewandt werden kann).

§. 180.

Ueber die Erklärung von Wahrheit.

Man hat die Wahrheit des Erkennens*) auf sehr verschiedentliche Weise zu definiren versucht; von den verschiedenen Erklärungen können aber nur diejenigen noch einige Berücksichtigung verdienen, welche der Wahrheit allen denjenigen Gehalt, allen den Werth belassen, welcher nach allgemeiner Einstimmung in ihr liegt; und dann können nur diejenigen Erklärungen noch als zuverläßige gelten, welche dem Wesentlichen nach dieselbe ansehen als die Uebereinstimmung des Gedachten mit dem Gedanken, des Erkannten mit der Erkenntniß, u. s. w. Wenn daher die Dinge an sich so sind, wie wir über sie denken und erkennen, dann ist unser Denken und Erkennen wahr. Nur bei solcher Erklärung von Wahrheit erscheint sie als ein Gegenstand, dessen Nachforschung noch die Mühe lohnen kann. Allein man hat, — wahrscheinlich aus dem Grunde, weil man daran verzweifelte, den Menschen zu solcher Wahrheit hinüberführen, oder auch von solcher überführen zu können, — alle Wahrheit im menschlichen Erkennen bald geläugnet, und nur diese Erkenntniß für wahr gehalten, daß keine Erkenntniß wahr sei; dieselbe bald

*) Es gibt nämlich zum Unterschiede von der Wahrheit des Erkennens auch eine Wahrheit in den Gefühlen, auch in den Bestrebungen des menschlichen Willens, welche der Gegensatz zum bloßen Scheine, zum äußern Gute ist, das man im Begehren verfolgt; sie steht als Werth dem Unwerthe entgegen.

in die Nothwendigkeit des Gedankens und der Erkenntniß, und sogar in die absolut objektive Nothwendigkeit desselben gesetzt, und dann auch in neuester Zeit nicht selten in die Harmonie alles Vorstellens, Denkens und Erkennens im Menschen.

Welche die Wahrheit in die Nothwendigkeit des Gedankens und der Erkenntniß versetzen, verwechseln offenbar die verschiedensten Dinge mit einander; sie mögen nun jene Nothwendigkeit für identisch halten mit der Wahrheit, oder die Nothwendigkeit der Erkenntniß als eine zuverläßige Stellvertreterinn und Bürginn der Wahrheit ansehen; — müßte es ja sonst nicht allein unmöglich, ja sogar ungereimt heißen, nach Wahrheit des für nothwendig erklärten Denkens und Erkennens zu fragen, was doch Niemand ungereimt und unmöglich, ja sogar Einjeder beim ersten Nachdenken nothwendig finden wird. — Welche sie in eine objektive, und zwar absolut objektive Nothwendigkeit versetzen, übersehen nicht allein jenes, sondern überdies noch, daß es keine eigentliche objektive, wenigstens keine absolut objektive Nothwendigkeit zu denken und zu erkennen geben könne; daß alle Nothwendigkeit, auf gewisse Art zu denken und zu erkennen, nur eine Nöthigung des Subjektes (Unserer) sein und enthalten könne, so zu denken und zu erkennen; denn übersähen sie nicht auch dieses, so müßten sie finden, daß alle jene Nothwendigkeit erst für das Subjekt und seine Kräfte eine gewisse Nöthigung werden könne, also in das Subjekt und seine Kräfte gleichsam einkehren, und subjektive Nothwendigkeit werden müsse; daß also wegen des bedeutenden Antheils des Subjektes am Denken und Erkennen von keiner bloß objektiven Nothwendigkeit des Denkens und Erkennens Rede sein könne; — und endlich verrathen diejenigen, welche auf solche Nothwendigkeit ihre Untersuchung hinleiten möchten, daß nach ihrer Ueberzeugung das bloß subjektiv-nothwendige Denken und Erkennen schlechthin ein unwahres sein müsse, und wiederum irgend eine Nothwendigkeit desselben mit Wahrheit einerlei sei; jene Ueberzeugung ist aber an sich grundlos, und diese beruhet wieder, wie oben gesagt ist, auf einer Verwechselung der verschiedensten Dinge.

Wenn man die Wahrheit versetzt in die Harmonie aller Erkenntnisse unter einander, dann bestimmt man selbe so nicht allein mit außerordentlicher Willkühr, sondern hebt auch die Möglich-

keit einer endlichen Entscheidung über die Wahrheit jeder einzelnen bezeichneten oder vorgelegten Erkenntniß auf. Zur Entstehung dieser auch von Krug adoptirten Harmonie-Wahrheit hat folgendes Argument Veranlassung gegeben: «Jeder Mensch «hat ohne Zweifel, so lange von Wahrheit Rede kommen kann, «einige wahre Erkenntnisse; Wahrheit und Falschheit in der «Erkenntniß sind unvereinbar; sie sind stets in Disharmonie; «ist daher alles Erkennen in Harmonie, so muß es auch ohne «Ausnahme wahr sein, und ist also die einzelne Erkenntniß mit «allen übrigen in Harmonie, so muß sie wahr sein; oder: Völ«lige Widerspruchlosigkeit ist ein sicheres Kriterium der Wahrheit «des gesammten und des einzelnen Denkens und Erkennens; — «existiren nun dennoch im Subjekte falsche Erkenntnisse, die als «wahre gelten, so kommt das allein daher, daß die Disharmo«nie derselben mit den übrigen nicht bemerkt wird.» — Ohne Spitzfindigkeit kann man das Argument auch umkehren und mit noch mehr Grund läßt sich dann behaupten: «Jeder Mensch «hat, so lange von Falschheit im Erkennen Rede kommen kann, «einige falsche Erkenntnisse; Falschheit ist mit Wahrheit unver«einbar, in Disharmonie; ist also alles Erkennen in vollkomm«ner Harmonie, so ist es auch durchgängig falsch; oder: Völ«lige Einstimmigkeit des gesammten Erkennens ist ein sicheres «Kriterium der Falschheit derselben, und wenn noch einige Er«kenntnisse für wahre gelten, so kommt das daher, daß ihre «Harmonie mit den falschen nicht auffällt.» —

Dieses Argument, obgleich auch es keine Beweiskraft hätte, würde doch mit mehr Grund durchgeführt werden können, als jenes, weil man dem Obersatze: Jeder Mensch hat einige falsche Erkenntnisse, eher beistimmen kann, als dem andern: Jeder Mensch hat einige wahre Erkenntnisse; und zwar deßhalb jenem eher beistimmen kann, weil jeder Mensch schon auf Widersprüche unter seinen verschiedenen Gedanken und Erkenntnissen aufmerksam geworden ist, so daß er eine der unvereinbaren Ansichten, gleichviel welche, für falsch erklären müßte; weßhalb es denn nun dem Menschen leicht wird, anzunehmen, daß er noch mancherlei Gedanken hege, die falsch seien, weil im Widerstreit mit andern; — daß aber der Mensch einige wahre Erkenntnisse habe, ist nicht so leicht zuzugeben, weil die Harmonie der Gedanken und Erkenntnisse kein so sicheres Kriterium der Wahrheit aller, als die Disharmonie derselben ein sicheres Kriterium

der Falschheit der einen oder der andern ist. — Harmonie, selbst im gesammten menschlichen Erkennen angenommen, kann gar nicht einmal als Kriterium der Wahrheit gelten, weil es sehr wohl Subjekte geben kann, und entschiedene Idealisten wirklich gab, deren Erkenntnißsystem von einer hier bezeichneten Disharmonie frei war, ohne daß man auch nur irgendwo Wahrheit darin finden könnte. Und wenn wir nach Wahrheit der Aussage und des Denkens Anderer Frage erheben, sollte es uns dann wohl einfallen können zu fragen, und sollte uns dann wohl etwas daran gelegen sein können, zu wissen: ob diese Aussage und dies Denken in Harmonie seien mit dem ganzen Systeme des Wissens dieser Andern? Wir setzen vielmehr die Harmonie gewöhnlich voraus und fragen dann, ob der Gedanke in dieser Harmonie auch wahr sei? Deßhalb verliert dies Kriterium, wornachüber Wahrheit soll erkannt werden, allen Werth.

Es ist aber auch schon deßhalb für die Entscheidung über die Wahrheit irgend eines Gedankens durchaus unbrauchbar, weil diejenigen Erkenntnisse nicht kenntlich gemacht sind, wornach die Harmonie oder Disharmonie der einzelnen, in Frage kommenden Erkenntnisse ermessen werden sollte und könnte. So lange es hier an einer bestimmten und erkannten Richtschnur fehlt, ist mit dem Kriterium nicht weiter zu kommen. Der Mensch habe die Erkenntnisse a, b, c, d, e ..... unter ihnen sei nun Disharmonie, eine bemerkte oder nicht bemerkte, d. h. einige seien wahr, andere seien falsch, und der Mensch erkenne dieses selbst an oder vermuthe es nur. In der Untersuchung über Wahrheit muß er nun die einzelnen Erkenntnisse prüfen; ob a wahr sei, muß so entschieden werden, daß er zusieht, ob a mit b, c, d, e .... harmonire oder nicht; ob aber b wahr sei, muß er so untersuchen, daß er fragt, ob b mit a, c, d, e ... in Harmonie sei oder nicht, und so fort ohne End-, wie ohne Anfangspunkt, ohne Ruh-, wie ohne Stützpunkt. Dabei kann der Mensch nicht weiter kommen.

Mit der Ansicht, daß die Wahrheit bestehe in der Harmonie alles Vorstellens und Erkennens, steht in enger Verbindung die andere, von den heutigen Empiristen wieder aufgeregte Ansicht, wornach die Allgemeingeltendheit einer Erkenntniß ihre Wahrheit ausmachen soll. Jene Ansicht will die Wahrheit suchen in der Harmonie aller Erkenntniß desselben Subjektes, diese in der Harmonie aller Subjekte in Ansehung derselben Erkenntniß. Un-

läugbar wird eine wahre Erkenntniß allgemeingültig sein, d. h. de iure für alle gelten, sollte sie es auch nicht de facto. Allein wenn auch eine Erkenntniß in allen Subjekten auf gleiche Weise ausfiele, so würde daraus noch keineswegs ihre Wahrheit mit Nothwendigkeit gefolgert werden können, obgleich wohl mit vieler Wahrscheinlichkeit, die daher rührte, daß es nicht leicht zu begreifen wäre, wie alle Subjekte zu einer Erkenntniß der Dinge geriethen, die nicht auch durch die Dinge selbst begründet wäre. — Sollte die Wahrheit nur nach der allgemeinen Anerkennung bestimmt werden können, so müßte sie so wechselnd sein, als der Zeitgeist, während man ihr allgemein Unveränderlichkeit zuspricht; es müßte alle Frage nach Wahrheit nur durch Einholung des Urtheils aller Andern entschieden werden können, während man allgemein die Berücksichtigung des Urtheils Anderer nur als ein Mittel ansieht, um auf begangene Irrthümer in der Feststellung des Wahren aufmerksam zu werden; es müßte alle Prüfung des einstimmigen Urtheils aller Andern jedem Einzelnen absolut unmöglich sein, während jeder Einzelne um so mehr die Wahrheit seiner Erkenntnisse zu prüfen bemüht ist, je mehr er darin Andern widerspricht; — es müßte alle Beweisführung für die Wahrheit einer Lehre überflüssig und unmöglich werden, sobald Widerspruch Einiger erhoben wäre, in bezweifelten Dingen müßte keine Parthei die Wahrheit für sich haben, und — — es müßte sogar nirgends Wahrheit sein; denn welche Erkenntniß ist in Absicht auf ihre Wahrheit nicht in der Welt in Zweifel gezogen worden? Der aus solcher Ansicht resultirenden Ungereimtheiten ist gar kein Ende. —

Diese Ansicht wird man mit Beneke*) nicht zu höherm Ansehen bringen, vielmehr nur in viele andern, sichtbar vorgelegte Schwierigkeiten verwickeln, wenn man an eine gemeinsame Stufe der Entwickelung des Erkenntnißvermögens in allen Subjekten denkt, und an einen, nach den allgemeinen menschlichen Entwickelungsgesetzen und Entwickelungsverhältnissen begründeten Erfolg der Erkenntnißprozesse; alles Solches erzeugt nur Uebereinstimmung der Vielen untereinander, auch vielleicht mit sich selbst, ist aber nach aller Sprache und allem Dafürhalten der Leute keineswegs ein zureichender Grund der Behauptung, daß Wahr-

*) Sieh Psychologische Skizzen, Bd. II. S. 355—360.

heit hier und dort sei, ist eben so und noch viel weniger die Wahrheit selbst. Sie dient nur als Mittel zu der Beurtheilung abweichender Erkenntnisse, oft als ein Kriterium der Wahrheit, nie aber als solches für vernünftige Leute. — Offenbar ist auch das hier angegebene Kriterium noch mehr in die Unmöglichkeit seiner Anwendung versetzt, als das zuvor genannte. —

Diese Lehre, Wahrheit sei die Harmonie alles Vorstellens und Erkennens, ist, wie schon angedeutet wurde, hervorgegangen aus der kantischen Philosophie. — Wir erlauben uns hier, darauf aufmerksam zu machen, daß jene Ansicht von der Wahrheit im Erkennen eine auffallende Aehnlichkeit habe mit der kantischen Ansicht von Pflicht, jenes Kriterium der Wahrheit ganz dem kantischen Moralprinzipe entspreche, welches seinem ganzen Inhalte nach nur formal, und deßhalb für die Anwendung nur ein negativ gültiges Kriterium der Sittlichkeit einer Handlung heißen kann. Sittlich und pflichtgemäß nannte Kant diejenigen Handlungen, welche als in einer für alle Vernunftwesen gültigen Gesetzgebung gefordert, und den Forderungen gemäß realisirt, gedacht werden könnten, ohne daß ein logischer Widerspruch daraus hervorginge, oder auch nur ein Widerstreit mit einem allgemeinen Treiben und Wirken der gesammten Natur. «Handle so, sagt Kant, daß «die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als «Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten «könne»; oder auch: «Handle so, daß du wollen kannst, «alle vernünftigen Wesen handelten auch so.» *) So wie es ganz einleuchtend ist, daß von allen denjenigen Handlungen, welche die Vernunft gebietet, müsse gewollt werden können, daß sie allgemein (unter denselben Umständen) gesetzt werden, oder daß die von der Vernunft geforderten Handlungen vollkommen mit einander harmoniren würden und müßten, wenn alle Vernunftwesen sie realisirten; daß also auch jede Handlung sogleich als pflichtwidrig bezeichnet werden könne, welche nicht als allgemein gewollt und realisirt denkbar ist: so ist es auch ohne Beweis einleuchtend, daß alle wahren Erkenntnisse mit einander in vollkommenster Harmonie bestehen würden, und alle diejenigen sofort abgewiesen werden könnten und müßten als falsch, welche mit jenen in Widerspruch gerie-

*) Vergl. die Kritik der praktischen Vernunft. S. 54. und flgg. Ausl. 5.

then. — Aber jenes formale Prinzip und dieses Kriterium theilen auch denselben Fehler, daß sie nämlich unnütz sind, um nun die Wahrheit und die Pflichten kennen zu lernen, nicht allein, weil es sich nicht a priori, — sogar nicht einmal mit Rücksicht auf die Erfahrung, — ausmachen läßt, welche Handlungen und Erkenntnisse nun die geforderten Eigenschaften haben, sondern auch, und ganz vorzüglich noch deßhalb, weil denjenigen Handlungen, welche jene Eigenschaft hätten, vor der Vernunft ihr Werth dadurch noch eben so wenig gesichert sein, als den Erkenntnissen die Wahrheit von der Vernunft mit Nothwendigkeit zugesprochen werden kann, wenn sie auch in der vollkommensten Harmonie sind.

Anm. Ueber das Unstatthafte, statt der Erklärung von Wahrheit ein Kriterium hinzustellen, wornach man sie erkennen könnte.

§. 181.

Fortsetzung.

Wenn Wahrheit sein soll, so muß Uebereinstimmung dasein nicht bloß zwischen Erkenntniß und Erkenntniß, sondern auch zwischen dem Denken und Erkennen in uns einerseits, und zwischen dem Gedachten und Erkannten, dem Sein (und zwar gemeiniglich dem Sein der Sache außer uns, — immer aber der von unserm Denken und Erkennen unabhängigen Sache, —) andererseits, Harmonie des Subjektiven mit dem Objektiven (Gegenständlichen), des Idealen und Realen. Es muß daher in der Erklärung der Wahrheit und in Ansehung des Strebens nach ihr beim Alten bleiben; denn schon die Alten erkannten hierin das Wesen der Wahrheit. So z. B. sagt Thomas von Aquino: **Veritas intellectus est adæquatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est; — und eben so: Illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei æquatum, scilicet, ut ita in re sit, sicut intellectus dicit.** *)

«Es sind Wesen, sagt Fr. Ancillon, **) wirkliche Wesen, «die unseren Vorstellungen entsprechen müssen, wenn sie anders

*) Sieh' Adv. gent. lib. 2. cap. 49. n. 1.

**) Sieh' die Schrift: Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie. S. 35.

«Realität haben sollen. So lange diese Harmonie nicht Statt «findet, ist Wahrheit ein leeres Wort, und fällt nicht mit der «Realität zusammen. Ist diese Harmonie unerreichbar, ja un«möglich, so müssen wir auf Wahrheit im strengen Sinn des «Wortes Verzicht thun, und alles sogenannte menschliche Wissen «wird ein mehr oder minder scharfsinniges Spiel mit relativen «und subjektiven Vorstellungen. Die Wahrheit ist also das, was «ist, ein vollkommner und vollständiger Abdruck der Realität. «Diese Thatsache (Wahrheit) wird dermaßen allgemein aner«kannt, ist von einer so unwiderstehlichen Evidenz, und so innig «mit unserer Natur verwebt, daß es, um sie zu bezweifeln, oder «zu verdunkeln, aller Spitzfindigkeiten der Philosophie bedurft «hat.... Man muß am Ende auf die Erklärung der Wahr«heit zurückkommen, die längst gangbar war, und seit einiger «Zeit verrufen wurde. Die Wahrheit ist die Uebereinstim«mung der Vorstellungen mit den Existenzen.»

Diese allein des Namens und unsern Bemühens werthe Wahrheit kann aber nun nicht auf dem Wege gesucht, noch weniger kann sie auf dem Wege gefunden werden, worauf sie allein erreichbar zu sein scheint; wir meinen auf dem Wege der Vergleichung des Einen mit dem Andern. Denn von dem Dinge (dem Gedachten, Erkannten, Objektiven, Realen,) weiß ich, oder wüßte ich nur durch mein Anschauen, Wissen, Denken, Erkennen u. s. w., kurz durch das Subjektive und Ideale; ohne hierin mir dargestellt zu sein, ist der Gegenstand mir nothwendig = 0, und, so zu sagen, gar nicht da. Wie könnte es mir daher auch nur einfallen, das Ding, absolut und an sich betrachtet, (und nicht, wie ich es erkannte,) mit meiner Erkenntniß über dasselbe zu vergleichen? Diese Vergleichung ist offenbar ganz unmöglich. Aber sie ist, wir möchten fast sagen, mehr als unmöglich, und wenn sie möglich sein sollte, auch unnütz, um Wahrheit erkennend zu erreichen bis zu dem Punkte hin, bis zu welchem hin uns allein die Erreichung derselben von einigem Werthe ist. — Ob zwei Dinge sich gleich oder ähnlich seen, darüber kann ich erkennend urtheilen; auch erkennen, daß das Portrait die Person getreu darstelle, welche es darstellen sollte, weil beide neben einander gestellt werden können, wie sie getrennt existiren. Wie aber wollte ich die Treue des Bildes erkennen, wenn ich nur das Bild vor mir hätte, und auf keine andere Weise, als durch das Bild von der Person wüßte? Wie sollte

ich dann diese Treue auch nur können prüfen wollen? Grade so aber steht es mit aller unserer Erkenntniß der Dinge, dem Anschauen, Denken derselben u. s. w. Um die Treue unserer sinnlichen Vorstellungen, unserer Begriffe und Gedanken, um die Wahrheit von aller Erkenntniß durch Vergleichung zu erkennen, habe ich nur das eine Stück der Vergleichung, und kann nie das zweite bekommen. Wohl kann ich meine Vorstellungen, meine Begriffe von den Dingen berichtigen, aber nicht an den Dingen an sich, sondern nur in neuen, vielleicht richtigern, weil nämlich mit mehr Vorsicht gebildeten Vorstellungen und Begriffen. Ich sage: vielleicht richtigern; denn auch die am vorsichtigsten gebildete Vorstellung könnte ja noch höchst unrichtig, und sogar die unrichtigste sein.

Ich müßte also, um die Wahrheit meiner Erkenntniß von den Dingen zu erkennen durch Vergleichung, die Dinge und über die Dinge erkennen, ohne sie zu erkennen. Heißt das nicht auf Sachen ausgehen, die mehr, als (realiter) unmöglich sind?

Ferner aber würde, auch die Möglichkeit solcher Vergleichung vorausgesetzt, diese Vergleichung doch nur wieder zu einem bejahenden oder verneinenden Urtheile über jene Harmonie hinführen können, zu einer Erkenntniß über die Wahrheit und Falschheit. Was wäre aber diese Erkenntniß selbst wieder, als ein Anschauen, Denken und Erkennen im Subjekte, nicht zwar der zuerst erkannten Dinge, aber der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten? Und jene Erkenntniß selbst ist vielleicht wieder unzuverläßig!! — So würde mich die Vergleichung, auch wenn sie möglich sein sollte, an eine wahrhaft unendliche Reihe von subjektiven Erkenntnissen verweisen, wovon die eine in Ansehung ihrer Wahrheit so bezweifelbar wäre, als die andere; würde mich daran verweisen, wenn ich je nach einer solchen Erkenntniß streben sollte, die mir als zuverläßig und wahr unbezweifelbar gewiß wäre. Was nützte mir aber alles fortgesetzte Erkennen, selbst wenn es auch vollkommen wahr wäre, wenn ich nicht auch von seiner Wahrheit gewiß werden könnte? Offenbar gar Nichts! Denn nicht die Wahrheit der Erkenntniß ist unser letztes und eigentliches Ziel bei der Frage nach Wahrheit, sondern vielmehr die Gewißheit, daß wir Wahrheit erkannt haben.

Weil es hiernach vollkommen unmöglich ist, die Wahrheit im Wege des bloßen Erkennens zu erreichen, die Menschen aber

Wahrheit und Falschheit unterscheiden, jene suchen, diese fliehen, und sie überdies in der bezeichneten Weise nicht einmal suchen können: so müssen die Menschen nothwendig noch einen andern Weg gehen, muß ihnen noch ein anderer Weg offen stehen, auf welchem sie zur Wahrheit gelangen oder zu gelangen suchen. Ein Weg muß offen stehen, welchem die Menschen folgen, um von der Wahrheit gewiß zu werden, sowohl in der Wissenschaft, als in aller Untersuchung auch außerhalb der Wissenschaft, so lange sie nur nach Wahrheit fragen können. Dieser Weg ist nun gewiesen in einem Anerkennen des Erkannten und der Erkenntniß; wird hievon abgesehen, dann läßt sich über Wahrheit nichts mehr sagen. Und wenn wir auf das Verfahren Acht haben, worin schon der gemeine Menschenverstand die Wahrheit seiner Urtheile bestimmt und prüft, so finden wir hier, wie in aller Wissenschaft, die ganz eigenthümlichen Akte vor, welche ein Anerkennen, oder die Zustände vor, welche die Resultate des Anerkennens sind, wodurch und worin man die Wahrheit setzte und anerkennt.

Wenn dies ganze Raisonnement, — zum Theile auch das folgende, nicht mehr rein psychologisch, sondern in etwa metaphysisch klingt, obwohl es meistens nur empirisch-psychologischer Natur ist, so wird man es doch leicht entschuldigen, daß es hier eine Stelle fand, weil es als Vorbereitung nothwendig war, wenn die folgenden Paragraphen nicht mißverstanden werden sollten, und weil das Raisonnement gewiß jedem verständlich ist, welcher auch noch nicht auf dem philosophischen Standpunkte sich befindet. Und warum sollten wir dann nicht hier etwas sagen dürfen, was wir sagen müssen, damit man uns verstehe, und was man gewiß verstehen kann, wenn man es nur will, gleichviel, ob es auch noch anderswo vorkommen könne und müsse?

§. 132.

Charakter des Anerkennens.

Es ist klare Thatsache des Bewußtseins, daß wir nicht bloß denkende und erkennende, sondern auch anerkennende Wesen sind; oder (weil genau genommen nicht die denkenden und erkennenden, wie anerkennenden Wesen Gegenstand des Bewußtseins sind, weder des unmittelbaren, noch des mittelbaren, sondern nur das

Denken, Erkennen u. s. w.), daß nicht bloß Zustände des Denkens und Erkennens, sondern auch des Anerkennens in uns vorkommen. Wir finden zwar beim ersten Rückblick auf unser Inneres die Zustände des Anerkennens selten so hervorragend, wie die Zustände des Denkens und Erkennens bemerkbar sind; aber gewiß aus keinem andern Grunde, als weil wir, an ihre Beobachtung weniger gewöhnt, auf sie seltener aufmerksam gemacht und geworden sind; — wir erschließen aber ihr Vorkommen und Dagewesensein alsdann mit aller Sicherheit aus den darauf folgenden Zuständen der Entschiedenheit, d. h. des Entschiedenseins über die Wahrheit eines Erkenntnißaktes, so wie wir auf die letztern schließen können aus unserm Handeln und seinen Bedingungen. So erkennt z. B. der Mathematiker, daß die Kugel in solchem bestimmten Verhältnisse stehe zum Cylinder, und ist dann (findet sich auch wohl selbst) entschieden, daß sie dies Verhältniß zu einander haben. Vor einigen Momenten war er noch nicht so entschieden, nun ist er es; also ist er es geworden; dem Entschiedensein ging vorher ein Entschiedenwerden, und was könnte dies Entschiedenwerden anders sein, als ein sich-Entscheiden? Dieses sich-Entscheiden aber für das Statthaben und Sein des Verhältnisses, wie die Wahrheit des Urtheils, ist offenbar durch Nichts, als seinen bloßen Namen, verschieden vom Anerkennen.

Auf das Dasein der Entschiedenheit können wir überall, auch wenn wir sie nicht in uns anschauend vorfinden, schließen aus dem Handeln und den Bedingungen seiner Möglichkeit, als wozu sie wesentlich gehört. Wir handeln nur in der Entschiedenheit, daß so die Handlung den Zweck erreiche oder vereitle, oder daß es keine erkennbare Weise gebe, worin mit mehr Sicherheit oder mit einiger Sicherheit der Zweck erreicht werden könne; ohne alle Entschiedenheit finden wir kein Handeln möglich, es müßte denn das todte, bloß äußere Handeln sein, welches den Namen des Handelns nicht verdient. Können wir so von dem Handeln in Ansehung der erkannten Dinge und gegen sie zurückschließen auf die Entschiedenheit, das Entschiedensein über das Erkannte: so können wir nach dem zuvor Gesagten auch weiter zurückschließen auf das Dasein und Dagewesensein des Anerkennens des Erkannten für alle Augenblicke des Wollens und Handelns, also auch gewiß für alle Fälle, in denen der Erkenntniß unser Streben entsprach. Allein um den Charakter des Anerkennens aufzufassen, wird es noth-

wendig, nicht bloß auf dasselbe und seinen Charakter zu schließen, sondern es auch in seinem Dasein und, was noch besser ist, in seiner Entstehung aufzufassen, was auch sehr wohl geschehen kann.

Um das Anerkennen in seiner Entstehung aufzufassen, muß man bei solchen Fällen seiner Entstehung die Beobachtung beginnen, in welchen der Uebergang zu ihm, etwa von einem mitgebrachten Zweifel durch mancherlei Denkakte und Erkenntnisse Statt hat; wir denken dann hin und her, ob Etwas sei, so oder anders sei, bis wir erkennen, daß es so sei; und in demselben Augenblicke, in welchem das Objekt erkannt wird, oder als unter der darauf bezogenen Vorstellung stehend erscheint, erkennen wir es an als seiend und so seiend; indeß der Zweifel zerstreuet wird und ist, entscheiden wir uns für die Wahrheit der Erkenntniß und die Realität des so Erkannten. So erscheint mir in weiter Ferne ein Mensch; es entsteht der Gedanke und mit ihm die Vermuthung, er sei der mir bekannte A; ich bin noch nicht so entschieden, zweifle noch, komme ihm näher, und indeß er unter der reproduzirten Vorstellung des mir bekannten A bestimmter und nun vollkommen gestellt und gehörig erscheint, entscheide ich mich für die Wahrheit des Urtheils: Er ist da, richtiger noch, für die Wirklichkeit: Er ist der mir bekannte A; — und indem ich dies nun aussage, auch zu mir selbst sage, habe ich mich schon entschieden. So findet sich sehr häufig neben dem Denken und Erkennen und zugleich mit ihnen dieses Anerkennen ausdrücklich genug vor, als ein an das Erkennen sich anlehnender Zustand und Akt; mit dem Erkennen ist es so enge verbunden, daß es kaum davon getrennt werden kann, und in der gewöhnlichen Sprache kaum noch davon getrennt und mit ihm zu einem Akte geschlagen wird. Es charakterisirt sich dieser Akt im unmittelbaren Bewußtsein zu einem logischen Beifall, einem logischen Beifallgeben (consensus, assensus); als ein Ergreifen der Wirklichkeit eines Gedachten und Erkannten als eines solchen, und hinterher der Wahrheit des Denkens und Erkennens als solcher. Es ist selbst ein Ergreifen (arripere) und wird dann ein Halten (habere, tenere), zuerst der Wirklichkeit der Sache, und darauf oder einschließlich der Wahrheit der Erkenntniß. Man nennt es daher auch ein Fürwirklichhalten, rücksichtlich Fürwahrhalten, obwohl das Wort Halten (tenere) viel mehr den Zustand zu bezeichnen geeignet ist,

welcher aus dem Anerkennen, dem Ergreifen resultirt. Weil indessen das Wort Halten gebräuchlicher ist zur Bezeichnung des Zustandes des Anerkennens, als jenes Wort Ergreifen, so werden wir auch jener Redeweise folgen, wornach das Fürwirklichhalten und Fürwahrhalten ein Anerkennen selbst sind, weil wir hier nicht um den Gebrauch der Worte, sondern um die wichtigsten Dinge die Untersuchung fortzuführen haben.

Die Ausdrücke Fürwirklichhalten und Fürwahrhalten sind also nicht mit einander zu verwechseln, das erstere bedeutet das Anerkennen des Gegenstandes, als eines wirklichen und so beschaffenen, der andere bedeutet das Anerkennen der Uebereinstimmung des Wirklichen mit unserer Erkenntniß, oder der Wahrheit dieser. Jenes geht diesem offenbar vorher; dieses tritt nur in der Reflexion auf unser Erkennen ein, und enthält dann jenes Fürwirklichhalten in sich. Wenn ich meine Erkenntniß für eine wahre halte, so kann ich dies offenbar nur so, daß ich halte, daß es ein so wirkliches Etwas gebe, als ich erkenne; und wenn ich etwas fürwirklichhalte, muß ich auch nothwendig meine Erkenntniß darüber, meine Vorstellung von ihm führwahrhalten, in so weit nämlich, als das Etwas, was fürwirklichgehalten wird, ein Vorgestelltes ist oder sein muß.

Doch aber bezeichnet eine genauere Redeweise nicht alles und jedes Anerkennen auch als ein Halten der Wirklichkeit und Wahrheit, sondern manches als ein Annehmen, Fürwahr- und Fürwirklichannehmen; das erstere ist immer ein uns abgenöthigtes Anerkennen, wozu wir uns nicht zu entschließen haben, wobei die Entscheidung uns mehr angethan wird, als wir uns selbst entscheiden; das Annehmen ist uns nicht so abgenöthigt, vielmehr bleibt es in allen Fällen seines Daseins uns möglich, nicht so, sondern anders anzunehmen, als wir annehmen, in allen den Fällen wenigstens, wo wir den Gründen noch Gehör geben können. Das Annehmen ist also dann mehr oder minder frei, ohne physische Nöthigung; wo es aber am meisten in der Freiheit des Willens steht, anzunehmen, rücksichtlich nicht anzunehmen, kann es doch moralisch nothwendig und gerathen sein.

Wie aber auch immer das Anerkennen beschaffen sein mag, immer geben wir uns in ihm an die Dinge und an unser Urtheil über die Dinge hin, und leben erst hiedurch in allen Verhältnissen in einer uns wirklichen Welt; das Anerkennen

macht uns die Erscheinungswelt zu einer wirklichen Welt und im Leben, wie in der Wissenschaft, gibt es uns zu allererst mit ihr die Möglichkeit der Handlung; ohne es schauten wir an, wüßten wir, dächten und erkenneten wir, ohne daß das Angeschaute, Gewußte, Gedachte und Erkannte uns in etwa gelten könnten; ja das Anschauen, Erkennen u. s. w., ohne vom Anerkennen begleitet zu sein, gewährten uns noch weniger, als uns jetzt der Schein gewährt; jene ließen uns regungslos und todt, dieser macht uns, selbst im geringsten Falle, doch wenigstens hingeneigt, der Erscheinung Realität zuzulegen, macht lebendig.

Alles, was uns als wirklich, jeder Gedanke, der uns als wahr gilt, — Alles gilt uns nur so, indem wir es dafür anerkennen, so daß gar keine Rede vom Sein, von einer Wirklichkeit und Wahrheit kommen kann, als nur in so weit wir sie halten. Wenn wir noch vom Sein reden und sagen: So ist es, so kann dies also keine andere Bedeutung haben, als wenn wir unser Halten des Seins aussprechen. Wenn wir nicht immer sagen: So halte ich dafür, statt zu sagen: So ist es, so kommt das nur daher, daß wir den Gedanken ausgeschlossen haben wollen, wir könnten wohl irrig dafürhalten, obwohl die Redensart: So ist es, nur unsere völlige Entschiedenheit über das Sein der Sache ausdrücken kann, und weiter Nichts.

Und wenn wir auf der andern Seite, statt zu sagen: Es ist so, uns, obwohl wir völlig entschieden sind, daß es so sei, dahin aussprechen: So halte ich dafür, so kommt dies gewöhnlich nur daher, daß wir entgegenstehenden Ansichten zwar wohl widersprechen wollen, aber doch nicht in so entscheidendem Tone widersprechen und so absprechen wollen, daß wir nicht dem Gedanke Raum ließen, oder doch zu lassen schienen, daß unser Dafürhalten irrig sei, etwa durch bloße Scheingründe uns entlockt und daher unzuverläßig sei; — solcher bescheidene Ton hat ungeachtet alles dessen, was ihn empfiehlt, doch das Nachtheilige, daß er zu mancher Begriffsverwirrung und zu Mißverständnissen auch in den wichtigsten Dingen nicht selten Veranlassung wird.

In dem Anerkennen liegt also für uns der eigentliche Koincidenz-Punkt des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen; es ist ein Subjektives, in welchem wir zum Halten eines Objektiven, des Seins und so zu allem Sein, aller Wahrheit und Wirklichkeit gelangen, welche wir haben, suchen und finden können.

§. 185.

Fälle des Eintretens und Nichteintretens des Anerkennens, insbesondere des nothwendigen.

Da das Anerkennen ein Denken und Erkennen voraussetzt, so läßt sich fragen, in welchen Fällen des Denkens und Erkennens es eintrete, und in welchen nicht.

a) Wenn die sinnliche Anschauung den Gegenstand des Denkens und Erkennens liefert, der Verstand ihn als seiend denkt und erkennt, so wird er auch als so wirklich seiend anerkannt, wie er erscheint. — Ich sehe vor mir die Außenseite des Tisches, seine Farbe, Form u. s. w.; ich denke: sie seien, halte sie nun auch für wirklich, und halte den Gedanken für wahr.

b) Wenn die Anschauung der Einbildungskraft das Bild vom Dinge liefert, dann halten wir das Abgebildete für wirklich, so lange wir es mit Nothwendigkeit als seiend denken, oder so lange die Einbildungskraft das Ding gleichsam in die Reihe der übrigen Sinnenobjekte referirt. — So hält der Wahnsinn seine Phantome für wirkliche Gespenster; so halten wir alle die Dinge für wirklich, welche wir im Traume anschauen. Durch ihre Lebhaftigkeit, und wegen Mangels unserer Reflexion über die Anschauung und ihre Entstehung, werden wir oft verführt, den Erscheinungen Realität zu verleihen, obgleich sie leere Truggestalten sind, welche wir erschufen. — Ein Fürwirklichhalten, was aus der Lebhaftigkeit der Einbildung entspringt.

c) Wenn die Vorstellungen der Einbildungskraft, — im Besondern der Phantasie —, als dasjenige gedacht und erkannt werden, was sie sind, so wird das Vorgestellte nicht mehr fürwirklichgehalten; das Fürwirklichhalten hört sogar mit Nothwendigkeit auf; wenigstens gilt es uns von da an als ein außerordentlicher Zufall, wenn dennoch Dinge vorkommen sollten und anerkannt werden müßten, welche den Einbildungen entsprächen, und es wird wenigstens das Ding nicht fürwirklichgehalten, wovon wir dachten

und erkannten, es sei erdichtet. In den Fällen, in denen wir nun die Nichtrealität eines früher für wirklich gehaltenen, und von der Einbildungskraft uns hingestellten Objektes halten, finden wir auch, daß wir den Ursprung der Anschauungen nicht erkannt oder ihn doch verkannt hatten; daß wir nicht mit eigentlicher, und mit gar keiner objektiven, sondern nur mit scheinbarer und bloß subjektiver Nöthigung zum Dafürhalten vermocht waren.

d) Nicht bloß die nächste Erscheinung für Sinn und Einbildungskraft wird in gedachten Fällen fürwirklichgehalten, sondern auch alles das, was der Verstand mit Nothwendigkeit über sie denkt und erkennt; also wird auch gehalten, daß sie unselbstständig und an einem Selbstständigen seien; daß also auch eine Substanz ihnen subsistire.

Diese Fälle des Anerkennens treten ein auf der niedern Stufe, auf welcher nur noch der Verstand über die Erscheinungen gedacht und erkannt hat. Eben so aber tritt nun auch

e) das Anerkennen ein in allen Fällen des nothwendigen Denkens der Vernunft über die Objekte des Verstandes. — Es wird daher auch ein Grund des vom Verstande Gedachten und darauf Anerkannten zugelassen; dieser Grund gilt grade so wirklich, als die Sache, welche begründet gedacht wird, und zwar gilt ein so beschaffener (ruhender, thätiger u. s. w.) Grund für wirklich, als von der Vernunft zur Begründung mit Nothwendigkeit gedacht wurde. Der Satz vom Grunde gilt daher in der Welt, wie in der Wissenschaft, uns als ein Mittel zur Erweiterung der uns so geltenden, d. h. unserer Wirklichkeit, und zwar in gleichem Grade, als die Erfahrung. Und es gilt uns mit Nothwendigkeit der Grund der Sache so wirklich, als die Sache selbst. Versuche man es, über irgend einen Gegenstand, den man fürwirklichhält, zugleich zu halten, er sei ohne einen zureichenden Grund des Seins; es wird uns sofort unmöglich den Gegenstand noch zu halten, wir lassen ihn fahren, und erklären ihn für Nichts. Daher:

f) Es wird kein Vorgestelltes und Gedachtes für wirklich gehalten, wenn dafür gehalten wird, es habe keinen Grund des Seins. Wir halten solche Dinge nicht bloß de facto nicht für wirklich, oder für nichtwirklich, sondern halten und erklären sogar, daß sie unmöglich seien.

Wenn nach lit. e, ein Grund des Wirklichen gehalten wird, so wird ein Etwas gehalten, welches wir denken müssen, um das Sein desselben zu begreifen. Aber das Begreifen dessen, was wir fürwirklichhalten, ist selbst nicht mehr ein bloßes Denken eines Grundes, sondern zugleich ein Anerkennen eines Grundes als eines wirklichen; denn aus einem bloß gedachten Grunde eine anerkannte, nicht blos gedachte, Wirklichkeit zu begreifen, ist so unmöglich, als durch das Begreifen die Dinge zu machen. Alles nothwendige Denken der Vernunft, wie wir es früher betrachtet haben, erhält nun auf gleiche Weise unsern Beifall, unsere Zustimmung, und zwar mit Nothwendigkeit, so lange wir nicht darauf eingehen, es selbst zu prüfen; und so ist, genau angesehen, alles bisher berührte Fürwirklichhalten so nothwendig, als das entsprechende Denken.

Einwendung. Allein wäre dies, daß in allen jenen Fällen des nothwendigen Denkens und Erkennens das Anerkennen oder Halten einträte, dann könnte es doch offenbar keine Skeptiker geben, nicht solche, welche an die Realität des in jenen Fällen Gedachten und welche an Alles zweifeln!

Diese Einwendung fällt weg, wenn man nur darauf aufmerksam wird, daß es auch solche Skeptiker nicht gebe und nie gegeben habe, welche nicht auch sogleich, nach oder mit dem nothwendigen Denken und Erkennen demselben ihre Zustimmung gegeben hätten und gäben. Es gab nur solche, und kann nur solche geben, welche, nachdem sie dem nothwendigen Gedanken vertraut hatten und oft getäuscht waren, ihre Zustimmung in der Reflexion zurücknahmen, nun das gefällte Urtheil als unsicher betrachteten, und dann für alle Fälle des Denkens und Erkennens die Zustimmung zum Urtheile zurückzuhalten suchten. So allein hält der Skeptiker, — der systematische Zweifler, — seine Entscheidung, wenn auch nicht den Gedanken und alles Urtheil zurück, und darin besteht die ganze ἐποχή, die Zurückhaltung des Urtheils *) bei

*) Die ἐποχή ist nicht Zurückhaltung allen Urtheils, weil manches

den Alten. — So denkt auch der Idealist mit Nothwendigkeit eine Außenwelt, denkt, erkennt sie als solche und erkennt sie sogar auch als solche an, wie die übrigen Sterblichen; allein er hebt in der Reflexion dieses sein Fürwirklichhalten auf, indem er sein nothwendiges Anschauen und Erkennen der Dinge sich begreiflich zu machen sucht, ohne das so Gedachte und Erkannte für wirklich zu halten. Deßwegen hieß es oben, alles auch früher in Untersuchung gewesene nothwendige Denken der Vernunft bekomme nothwendig unsere Beistimmung, so lange wir nicht darauf eingehen, seinen Werth und es selbst zu prüfen. Ob aber das Anerkennen, welches Anerkennen, und wie es in einzelnen Fällen widerrufen werden könne? ist eine mindestens noch nicht hieher gehörige Frage.

§. 184.

Fortsetzung. Fälle des nicht möglichen Anerkennens.

So wie das Anerkennen eintritt und nothwendig eintritt, in den §. 183. berührten Fällen des nothwendigen Denkens und Erkennens, so tritt nun

g) das Anerkennen nie ein, wo der Gedanke oder wo die Erkenntniß unmöglich ist, vielmehr ist das Anerkennen daselbst eben so unmöglich. Das ist leicht einzusehen; denn wird nur ein, wenigstens als seiend, Gedachtes für wirklich gehalten, und bezieht sich das Anerkennen so zurück auf das Denken und Erkennen ꝛc.: was ist dann natürlicher und einleuchtender, als daß doch zuvor ein Denken oder Erkennen dasein, also auch möglich sein müsse, bevor für wirklich gehalten wird und werden kann. Diese Unmöglichkeit, einen Gegenstand zu denken, tritt ein

aa) für den Verstand, wenn er denselben durch widersprechende Vorstellungen denken, sich verständigen soll.

Urtheilen nichts als ein Denken ist, was man doch dem Skeptiker nicht absprechen wird, er selbst nicht aufgeben kann; vielmehr wird an solche Urtheile gedacht, welche als Entscheidungen über Dinge dem Subjekte selbst gelten, d. h. von Entschiedenheit begleitet, oder entscheidende Urtheile sind.

Man versuche es, einen dreieckigen Cirkel für wirklich zu halten, oder ein Pferd, das eine Kuh wäre; — eben so sehr, als unsere ganze Natur sich nach Zeugniß des Bewußtseins dann sträubet, wenn solche gedacht werden sollen, die nur in Widersprüchen gedacht werden könnten, eben so sehr, und noch mehr sträubt sich die Menschennatur, wenn sie unmögliche Dinge für wirklich halten soll. Den Grund, warum wir ein nicht (ohne Widerspruch) Denkliches auch nicht für wirklich halten können, einen sich selbst widersprechenden Gedanken nicht für einen wahren halten können, haben wir nicht nothwendig weiter und tiefer in unserer Natur zu verfolgen; es reicht uns die innere, durchgreifende Erfahrung hin, daß wir solche sich selbst aufhebende Dinge, sich selbst negirende Gedanken nicht anerkennen können; — doch aber läßt sich derselbe noch weiter verfolgen und in einer höhern Unmöglichkeit finden. Es tritt nämlich noch

bb) dann die Unmöglichkeit ein, ein Etwas für wirklich, und alle etwaigen Bestimmungen eines solchen Etwas für real zu halten, wenn kein Grund desselben für wirklich gehalten werden kann, oder auch soll; eine Unmöglichkeit des Haltens, welche bei der Unmöglichkeit des Denkens der Vernunft entspringt.

Es wird überall da unmöglich, einen Grund für wirklich zu halten, und somit auch das dadurch Begründete, wenn dieser Grund wieder nicht anders, als nur durch widersprechende Gedanken gedacht werden sollte, weil ein solcher Grund sich selbst aufhöbe. Auf einen solchen führte aber auch das Fürwirklichhalten eines Dinges, welches schon in seinem Begriffe sich widerspräche. Denn das Etwas müßte, falls es noch als wirklich sollte gelten können, auch einen Grund haben (§. 183. lit. e.); es müßte also ein Etwas gehalten werden, was zugleich Grund des Dinges und seines kontradiktorischen oder konträren Gegentheils wäre; d. h. das Etwas müßte zugleich als Erklärungsgrund des Seins und Nichtseins eines Andern gelten, u. d. h. es müßte zugleich sein und nicht sein, oder gar dieses und sein konträres Gegentheil zugleich sein, was sich von Neuem widerspricht.

Der Verstand denkt aber auch alles das nicht, was er wegen der Unzulänglichkeit seiner selbst nicht denken kann, was über seinen Horizont hinausliegt; es kann alsdann, wenn es nur sonst noch denkbar ist, doch noch für wirklich gehalten wer-

den. Dieses ist schon immer dann der Fall, wenn es sich um die Möglichkeit eines Gedachten und um die Weise der Möglichkeit desselben handelt. Hier ist offenbar die Unfähigkeit des Verstandes, einen Grund des Seins und das Wie des Begründens zu denken, gelegen in der Natur dieses Seelenvermögens, welches sich nur mit dem Verstehen des Erscheinenden befaßt, dessen Begründung aber einem höhern Vermögen zuweiset. Könnte aber nun

h) kein Grund mehr gedacht werden, nachdem aller denkbare Grund unhaltbar gefunden wäre, so würde das dadurch zu Begreifende absolut unbegreiflich und könnte nicht anders, als für unmöglich, also auch nicht anders, als für nicht-wirklich erachtet werden; und dies gilt auch von dem Denken der Weise des Begründens. —

Es muß nämlich, damit wir etwas möglich heißen und es dann noch als wirklich zulassen, gedacht und gehalten werden, es sei ein anderes Etwas da als der Grund von jenem; dieses andere Etwas ist nur ein zum Möglichfinden von unserer Seite dann zureichendes Etwas, wenn es von uns gedacht und zugelassen ist, also auch für uns ein Etwas wurde, indem wir es anerkannten und zuvor dachten. Aller Grund muß also in unsere Denkformen, Begriffe eingehen, und wenn es also undenkbar wird, daß noch ein Grund existire, und eben so, wenn es undenkbar wird, daß noch eine gewisse Weise der Verbindung der Sache mit einem Grunde existire, so fällt die zu begreifende Sache nothwendig für uns in Nichts = 0 zurück. Doch sieht man leicht, daß es sehr wohl zu unterscheiden sei, wenn man einmal sagt: Es ist nicht denkbar, daß noch irgend eine Weise der Möglichkeit des Dinges, oder auch der Verbindung des Grundes mit der Sache dasei; und wenn man sagt: Es ist keine Weise der Verbindung des Grundes mit der Sache vorstellbar oder denkbar. Denn die erstere Redensart deutet auf Undenkbarkeit, welche in einem Widerspruche begründet liegt; die zweite auf Undenkbarkeit wegen Unzulänglichkeit unserer Kräfte zur Auffassung einer bestimmten Weise der Möglichkeit; wenn wir diese Möglichkeit zulassen, lassen wir auch einschließlich eine Weise der Möglichkeit zu, lassen sie aber mit Nothwendigkeit unbestimmt, weil es uns an datis zur Bestimmung fehlt; sie ist, aber ist = x.

§. 185.

Fortsetzung. Das Anerkennen in Fällen des möglichen und wirklichen, aber nicht nothwendigen Denkens und Erkennens.

Unser Denken und Erkennen ist in sehr vielen Fällen so beschaffen, daß es sich im Bewußtsein weder als nothwendig, noch auch als durchaus willkührlich ankündigt.

i) Kündigt es sich als willkührlich an, ist es als solches erkannt, so halten wir nicht, was wir denken. Ich kann so denken, sagen wir, aber kann auch so denken; und dann: Es kann so und anders sein.

k) In den andern genannten Fällen erkennen wir bald an, bald halten wir unsere Zustimmung zurück. Wir fragen nun, ob es so, oder anders sich mit der Sache verhalte, ob die Sache so, oder anders begründet sei u. s. w., ohne uns sogleich für das Eine oder für das Andere zu entscheiden und entscheiden zu können; wir sind im Zweifel. Dieser Fall tritt ein bei aller Frage und ernstlichen Forschung nach Wahrheit und Wirklichkeit; das Anerkennen wird verzögert; ein neuer offenbarer Beweis, daß die Wahrheit für den Menschen nicht durch bloßes Denken und Erkennen, sondern nur durch das Anerkennen, das Fürwirklich- und Fürwahr-Halten und Annehmen gegeben und gefunden werde; noch mehr offenbar wird dieses aus der Betrachtung der Weise, wie wir in diesen, so sehr gewöhnlichen, Fällen durch Untersuchung die Wahrheit erstreben und suchen.

Ob ein Gedanke fürwahrgehalten und ein Ding fürwirklichgehalten werde, was wir weder mit Nothwendigkeit denken, um eine Erscheinung zu verstehen, noch auch um eine solche möglich zu finden, — was wir aber zu beiden Zwecken denken können: dies hängt ab entweder von einem weitern Nachdenken, oder von unserer Gemüthsstimmung, oder von unserm Bestreben zur Handlung, auch wohl wieder davon, ob uns die Anschauung mehr oder minder fortreißt. Im Allgemeinen erkennen wir hier in zweien Weisen an; nämlich:

aa) Wir stimmen dem Gedanken bei, ohne uns sagen zu können, warum? auch wohl, ohne uns

um einen Beweggrund umzusehen, also auch ohne uns genöthigt zu finden, so zu denken und anzuerkennen.

In diesen Fällen werden wir gleichsam von einer unsichtbaren Gewalt beherrscht und fortbewegt, zum blinden Anerkennen vermocht. Ich weiß nicht, sagen wir, woher es kommt; aber ich kann doch nicht anders, als nur so entscheiden.

Wir werden hier im Anerkennen alsdann von einem Etwas beherrscht, was viele Aehnlichkeit mit demjenigen hat, was wir im Gefühle als Laune erklären. Zweierlei ist es vorzüglich, was alsdann, selbst unbemerkt, uns zum Anerkennen hinbringt; nämlich:

aaa) Die Lebhaftigkeit der Vorstellungen, die zwar nicht alles Nachdenken über die Entstehung derselben aufhebt, auch nicht den entsprechenden Gedanken nothwendig macht, aber ihn doch im Geheimen nährt und erhält; vergl. oben lit. b.

bbb) Die Gemüthsstimmung und verborgene Neigung. Diese nämlich bewegen nicht allein unseren Willen, sondern eben so, wenn auch nur für den Willen, unsere Entscheidung über Wirklichkeit und Wahrheit. Wie oft und leicht glauben wir nicht blindlings dem geliebten Freunde aufs bloße Wort und unmittelbar, ohne an seine Glaubwürdigkeit auch nur zu denken? Wie leicht vertrauen wir nicht den Nachrichten, denen wir lange mit Sehnsucht entgegensahen? Sind wir mitten in einer Handlung begriffen, so halten wir leicht Alles unserm Zwecke förderlich, weil wir die Handlung beeilen möchten, obwohl wir es nicht selten ganz klar sehen, wie willkührlich unser Halten sei. Dieses Halten ist nicht immer ein falsches, ist zuweilen sehr richtig, wie so manches Handeln zweckmäßig ist, wozu der blinde Instinkt uns vermochte; aber unvernünftig ist es immer. — Weil diese Gefühle und verborgenen Neigungen eine vorzügliche Rüstkammer sind, woraus die Phantasie den Schmuck ihrer Bilder leihet: so sieht man leicht, daß die Lebhaftigkeit der Vorstellungen und die Gemüthsstimmung nicht selten zusam-

menwirken, um uns entschieden zu machen. — Warum leben die meisten Menschen in dem Glauben fort, in welchem sie erzogen sind?

bb) Wir stimmen dem Gedanken nicht blindlings bei, verwerfen ihn auch nicht, sondern sehen uns nach Gründen um, oder haben auch weitere, nur noch nicht entwickelte Gründe, welche uns zum Anerkennen bestimmen, rücksichtlich, auf welche hin wir uns selbst zum Anerkennen mit Freiheit bestimmen könnten; wir suchen dann Gründe, Beweggründe, und zwar im Allgemeinen:

aaa) Theoretische, oder:

bbb) Praktische Beweggründe zum Anerkennen.

§. 136.

Verschiedenheiten des Anerkennens aus den theoretischen und praktischen Beweggründen.

Ueber aaa. So oft wir theoretische Beweggründe suchen, einen vorkommenden Gedanken wahr zu finden, den wir nicht nothwendig gedacht und anerkannt sehen, suchen wir stets den Gedanken in Verbindung zu setzen mit andern Gedanken und Dingen, welche wir nothwendig denken und anerkennen, und zwar:

α) Indem wir den Gedanken, oder das Gedachte als Erklärungsgrund eines andern Gedankens oder einer andern Sache aufgreifen und gelten lassen.

Dieses geschieht bei der Anerkennung einer Hypothese und der Aufstellung derselben. In allen Fällen der Aufstellung einer Hypothese wollen wir ein gedachtes und anerkanntes Etwas begreifen, und zwar aus einem bestimmt gedachten Grunde. Das zu Begreifende gilt als wirklich oder als wahr; wenigstens wäre es ein höchst unvernünftiges Benehmen, etwas durch eine Hypothese zu erklären, so lange es nicht selbst nothwendig gedacht und fürwirklichgehalten wäre. — Die Hypothese dringt sich zwar nicht selten auf, aber doch selten als eine hier nothwendige, und gilt dennoch in vielen Fällen schlechthin als wahr; sie nähert sich für uns immer mehr der Wahrheit, je mehr Nöthigung sich zeigt und da ist, grade diese Weise des Begreifens, nämlich

durch sie, zu befolgen. In manchen Fällen tritt nach und nach die volle Nothwendigkeit ein, aus diesem Grunde zu begreifen; dann gilt die Hypothese als Wahrheit; wir erkennen unbedingt an. So ward es lange Zeit hindurch allgemein als bloße Hypothese angesehen, die man nicht nothwendig anerkenne, daß die Erde sich bewege, weil man bei dieser Annahme die anerkannten Veränderungen der Lage, den Ortwechsel der Himmelskörper, nach einem allgemeinen Gesetz der Bewegung erklären konnte; später ward sie von Astronomen als volle Wahrheit anerkannt, weil sie bewiesen haben wollten, daß nur so alle scheinbaren Bewegungen der Himmelskörper begriffen werden könnten, und zwar nach einerlei Grundgesetz. — So galt der Gedanke, daß Dinge außer uns einen Theilgrund unserer äußern Anschauungen enthielten, in der Philosophie oft und lange Zeit als eine Hypothese, welche dann einige verwarfen, andere anerkannten, ohne sie als nothwendig zu erweisen; Hermes bewies, daß sie nothwendig anerkannt werden müsse, zeigte ihre Wahrheit. In der Mathematik werden, bei analytischer Beweisart vorzüglich, oft Hypothesen gemacht, aber gewöhnlich nur solche, welche später als nothwendig gedachte und anzuerkennende Wahrheiten hervortreten; — in der Konjektural-Kritik (jede Konjektur ist Hypothese) und in der Naturlehre müssen sich die Hypothesen gemeiniglich mit einem niedrigern Grade des Erweises ihrer Nothwendigkeit begnügen. —

Es wird also oft ein nicht sofort nothwendiger Gedanke hinterher als ein nothwendiger gefunden, und dann fürwahrgehalten, weil in dem so Gedachten der einzige Grund der Möglichkeit eines Wirklichen gefunden wird; oft auch, wenn in ihm nur scheinbar der einzige Grund der Möglichkeit liegt, stimmen wir dem hypothetischen Gedanken bei; wir stimmen bei, um so zu begreifen, d. h. aus einem theoretischen Beweggrunde, und diese Weise der Entstehung des Anerkennens ist die gewöhnlichste von allen.

β) Wir suchen den noch problematischen Gedanken in Verbindung zu setzen mit einem andern nothwendigen und wahren, um ihn als Theil von diesem zu finden, oder mit vielen andern dieser Art, um ihn darin eingeschlossen, mit ihnen einerlei zu finden.

Dieses alles geschieht bei allem analytischen Verfahren, wie es besonders in den mathematischen Beweisen vorherrschend ist. Wo alle einzelnen Theile des Einen als gleich erkannt werden den einzelnen Theilen des Andern, da werden auch die ganzen Größen als gleich anerkannt. Eben diese Weise des Anerkennens hat Statt auch überall da, wo aus Grundsätzen, oder aus positiven Erkenntnißquellen der Entscheidungsgrund über irgend einen an sich problematischen Gedanken und seine Wahrheit entnommen wird; wenn wir über die Sittlichkeit und Rechtlichkeit der einzelnen Handlungen nach rationalen oder positiven Prinzipien richten; wenn wir die Schönheit eines Gegenstandes nachweisen u. s. w. Die Grundsätze und die positiven Erkenntnißquellen gelten als wahr und zuverläßig; die einzelnen Fälle und Gedanken finden wir unter sie subsumirt. Daß in solcher Weise auch alle Erfahrungserkenntniß das Vertrauen gewinne, was wir in sie setzen, nachdem die Erfahrung als zuverläßig anerkannt ist, ist offenbar. — In diesen und in vielen andern Fällen stimmen wir dem Gedanken bei, nachdem wir ihn vermittelst mehrerer Zwischenakte mit einem anerkannten andern identisch fanden; abermals ein theoretischer Beweggrund.

γ) Zuweilen — jedoch, in Verhältniß zu den vielen andern Fällen gedacht, in den seltensten Fällen — kommen wir zum Anerkennen eines Gedankens und einer Sache, nachdem wir früher einen Grund eines Andern als wirklich zuließen, welcher so, wie er gedacht und anerkannt war, eine gedachte Sache wirken mußte; kommen zum Anerkennen des Gegentheils und der Nichtwirklichkeit einer Sache, wenn der so gedachte Grund sie nicht wirken konnte.

§. 187.

Fortsetzung.

Ueber bbb. Wenn wir aus praktischen Beweggründen einem Gedanken im Nachdenken beistimmen, so geschieht es, um handeln zu können, wie wir entweder handeln sollen, oder gern handeln möchten. Der erste Fall verdient eine besondere Beachtung, weil dasjenige selbst vorzügliche Bedeutung hat, was wir thun sollen. — Es gibt manche Gedanken und Erkennt-

nisse, über deren Wahrheit wir aus theoretischen Beweggründen zwar wohl entschieden werden können und sogar gewöhnlich entschieden sind, über deren Wahrheit wir aber nie mit Nothwendigkeit entschieden sein könnten, wenn theoretische Beweggründe uns darüber entschieden machen sollten; — und doch sind uns solche Gedanken und ihre Wahrheit in vielen Fällen des wirklichen Lebens äußerst wichtig und nothwendig. So hat z. B. alle Erzählung und Mittheilung des Andern nur problematischen Werth, keinen realen Werth für mich, so lange ich über die Wahrheit derselben aus theoretischen Beweggründen mit Nothwendigkeit entschieden zu werden suche; immer und überall ist hier die Aussage in ihrer ganzen Beschaffenheit zu begreifen, ohne die Wahrheit derselben anzuerkennen, d. h. so lange ich auf die bloße Möglichkeit sehe, sie zu begreifen, sollte auch das Begreifen, ohne ihre Wahrheit anzuerkennen, nicht selten mit vielen Schwierigkeiten verbunden, und der Zweifel auch zum Theile oder ganz bei den Haaren herbeigezogen sein Dennoch weiß jeder, daß er der Relation des Andern nicht selten sein volles Zutrauen schenkt, und zwar deßhalb, weil er die Aussage des Andern nur daraus begreift, daß der Andere wirklich von dem Gegenstande der Mittheilung sichere Kenntniß hatte, die Mittheilung auch wegen seiner Aufrichtigkeit so einrichtete, daß sie keine Entstellung des Wirklichen wurde.

Allein Beides ist für keinen besondern Fall, in dem wir nicht auch selbst unmittelbare Erkenntniß von der Sache haben, vollkommen zu erkennen, so daß wir mit Nothwendigkeit auch so anerkenneten. — So wird es uns immer möglich bleiben, den mitgetheilten Gedanken unsere Zustimmung zu versagen, indem wir denken und uns dahin entscheiden, der Andere sei, auch bei aller genommenen Vorsicht, dennoch selbst irregeleitet; er sei es etwa durch den bösen Willen Anderer, welche einen Schein statt der Sache ihn erfassen ließen, ihn täuschten, oder er sei es durch eine, bei aller genommenen Vorsicht eingeschlichene Uebereilung; indem wir ferner dahin entscheiden, der Referent, obgleich er uns bisher immer aufrichtig behandelte, habe jetzt geheime Beweggründe uns zu hintergehen u. dergl., obgleich wir einen Grund zu solchem Verdachte weder in dem Inhalte der Mittheilung, noch auch in einem andern Etwas zu finden vermöchten. — Allein jeder sieht es sehr bald ein, daß er durch Verweigerung des Anerkennens in solchen Fällen in sich eine

Maxime hervorrufen würde, welche zuletzt alle Moralität und auch alle Handhabung des Rechtes nicht bloß gefährdete, sondern sogar aufhöbe; wir setzen uns daher hinaus über einen gewissen Mangel in der Vollendung unserer Erkenntniß und über die dadurch möglich gelassenen Zweifel.

Wir thun dies nicht immer, um pflichtmäßig zu handeln, selbst dann nicht immer, wenn wir eine gewisse, an sich noch bezweifelbare Lage der Dinge in Sachen der Pflicht so anerkennen; vielmehr erkennen wir fürwirklich *haltend* sehr oft und immer dann die gedachte Lage der Dinge an, wenn sie sich uns als zureichenden und alleinigen Grund ihrer Erscheinung aufdringt, obgleich die Erscheinung bei richtigerer Einsicht und mehr Umsicht nicht ihren Erklärungsgrund in solcher wirklichen Lage erforderte. Im gewöhnlichen Leben wird daher nach einem (vermeintlich nothwendigen) Dafürhalten aus *theoretischen* Beweggründen über das Eingetretensein der Pflichtfälle entschieden. — Wenn jemand in zerlumpten Kleidern, in frömmelndem Klageton und überdies an Wunden leidend, dem ungebildeten, gemeinen Mann seine Noth klagt, so fällt es diesem wohl nie ein, es müßte denn eine *besondere* Veranlassung geboten werden, die Wirklichkeit der Noth und Hülfsbedürftigkeit des Bettlers irgend zu bezweifeln, sollte er sich auch noch nicht für verpflichtet halten, derselben abzuhelfen; der Ungebildete *begreift* diese Erscheinung dann nur aus der Wirklichkeit des angeblichen Thatbestandes. Allein es kann auch um der Pflicht willen, — aber auch offenbar nur in Sachen des pflichtmäßigen Handelns, — der theoretisch nicht nothwendig anzuerkennende Thatbestand anerkannt werden, und geschieht dies aus Pflichtgefühl, dann geschieht es auch *frei*; das Subjekt erkennt dann mit Freiheit etwas als wirklich an, was es bei der vollkommensten oder doch bei aller nur immer erreichbaren Erkenntniß, seiner innigsten Ueberzeugung gemäß, niemals zu erkennen und mit nöthigenden Gründen fürwahrzuhalten im Stande ist. Solches von der Pflicht gebotene Fürwirklich- und Fürwahrannehmen treffen wir schon an in gewissen Maximen, welche auch selbst der gemeine Menschenverstand beachten lehrt. Man zeige z. B. es dem Ungebildeten auch sonnenklar, daß es ihm möglich sei, überall Verdacht in die Aussage der Menschen, auch derjenigen Menschen zu setzen, welche er bis dahin für die wahrhaftigsten Menschen hielt; man mache es, wo möglich, noch klärer, daß

es ihm physisch ungehindert sei, überall zu glauben, nicht er habe grade der sich zeigenden Noth abzuhelfen; es könne in tausend andern Weisen der Noth der Dürftigen von reichern und zugleich wohlthätigen Händen gesteuert werden; sogleich wird er erwidern: Ja, das kann ich wohl denken, kann ich auch wohl annehmen; wenn ich aber so annehmen und überall so denken wollte, so würde ich nie mehr meine Pflichten gegen Andere, ja nicht einmal mehr meine Pflichten gegen mich erfüllen können; — und wirklich würde er auch sogar den Pflichten gegen sich selbst nicht mehr entsprechen können, wenn er allen in Sachen der Pflicht theoretisch möglichen Ausflüchten nachhängen wollte; im Besondern könnte er der Pflicht nicht mehr nachkommen, sich die Möglichkeit der Beruhigung überall offen zu erhalten, daß er seine Pflichten erfüllet habe. Es wird dies durch folgende Reflexion klar werden.

§. 188.

Fortsetzung.

Um einer anerkannten Pflicht nachgehen zu können, muß der Mensch auch die Wirklichkeit des eintretenden Pflichtfalles anerkennen können, und um pflichtmäßig zu handeln in den mannichfaltigen Lebensverhältnissen, muß er auch darüber entschieden worden sein, daß er hier pflichtgemäß handele; diese doppelte Entschiedenheit kann er nach §. 187. fast in keinem einzigen Falle gewinnen, wenn sie nur aus theoretischen Beweggründen gewonnen werden soll; und um also seinen Pflichten noch entsprechen zu können, noch mehr aber, um denselben wirklich nachzuleben, muß es ihm nothwendig werden, gewisse bezweifelbare Wirklichkeiten und Wahrheiten nicht zu bezweifeln, und sich mit Ausschließung gewisser möglicher Zweifel so an die Verhältnisse hinzugeben, als hätte er aus theoretischen Beweggründen vollkommen über die Sache erkannt und entschieden; der Mensch muß dann also so annehmen und handeln, als hätte er mit Nothwendigkeit fürwahrgehalten, und muß gleichsam blindlings so annehmen. Ich sage: gleichsam blindlings, weil man doch nicht im eigentlichen Sinne sagen kann, daß derjenige Mensch blind annehmen würde, welcher nur annähme, um seiner erkannten Pflicht zu entsprechen. Es ist also denkbar,

daß jeder Mensch zur Pflichterfüllung manche Annahmen nothwendig habe; es fragt sich nur, wann denn um der Pflicht willen etwas angenommen werden müsse? — Zwar ist diese Frage rein philosophisch; aber die Wichtigkeit der Sache erlaubt uns, hier die Lösung derselben wenigstens anzudeuten.

Es ist einleuchtend, daß nicht alle gegen das Eingetretensein des Pflichtfalles erregbaren und vielleicht erregten Zweifel zugelassen werden dürfen, so lange die Idee der Pflicht unsere Schritte leiten soll; eben so einleuchtend aber ist es auch, daß man nicht allein gleichsam blind sein, sondern sich gewaltsam blind machen müßte, wenn man keinem Zweifel Gehör geben wollte, obgleich er mehr, als jede Annahme begründet und durch die Sache gerechtfertigt wäre. Alle Zweifel also auszuschließen, welche sich gegen das Eingetretensein des Pflichtfalles erheben ließen und erhoben haben, kann nicht Pflicht, vielmehr wohl der Pflicht zuwider sein; keinen auszuschließen, welcher aufkommt, und keinen unterdrückt zu erhalten, welcher aufkommen kann, müßte ebenfalls alle Pflichterfüllung aufheben, und sogar auch ihre Möglichkeit. Hier muß es also eine Grenzlinie geben, wodurch das Gebiet der zulässigen Zweifel von dem Gebiete der nicht zulässigen abgeschieden, oder wodurch der Kreis der zulässigen Zweifel ausgeschieden wird aus dem Kreise der theoretisch-möglichen Zweifel. Dann ist klar, daß diejenigen Arten der Pflichten, welche *unbedingte* Pflichten enthalten sollten, die Ausschließung derartiger Zweifel gebieterisch erheischen würden, bei deren Zulassung diese Pflichten allgemein unerfüllbar würden; *allgemein*, nämlich: *bei konsequenter Handlungsmaxime im wirklichen Leben*; und was ist unvernünftiger für den Einsichtsvollen, als nach Launen und ohne Konsequenz zu handeln? Offenbar werden dies alle jene Zweifel sein, von denen wir erkennen, daß sie in keinem einzelnen Falle dieser Art aus theoretisch-nöthigendem Beweggrunde ausgeschlossen werden können, oder auch solche Zweifel, welche auf die Wirklichkeit derartiger Umstände sich beziehen, welche von jedem einzelnen Pflichtfalle dieser Art der Pflichtfälle unzertrennlich sind. Denn werden diese Zweifel zugelassen, so hört damit in jedem einzelnen Falle jeder Art der Pflichtfälle die Möglichkeit des pflichtmäßigen Handelns auf; und *dürfen* sie zugelassen werden, so hört damit in jedem einzelnen vorkommenden Falle die Verbindlichkeit auf, zu handeln, d. h. die Pflicht selbst; es

hörte also in allen einzelnen Fällen eine Verbindlichkeit auf, welche uns unbedingt auferlegt wäre, was doch eben so unmöglich ist, als daß eine und dieselbe Handlung von der Pflicht geboten und zugleich nicht geboten werde.

Allein die meisten Pflichtgebote sagt man, sind nicht unbedingte, sondern bedingte; und, wie es scheint, sind sie wirklich bedingt durch das frühere Halten oder Annehmen der Wirklichkeit vieler einzelnen Pflichtfälle jeder Art im Allgemeinen. So z. B. ist die Pflicht der Unterstützung der Hülfsbedürftigen bedingt durch die Voraussetzung, daß es manche Hülfsbedürftige gebe. — Dann aber ergibt sich sogleich, daß diese Bedingung eine überall zureichend zu realisirende sei, und das Pflichtgebot von da an für ein unbedingtes erachtet werden müsse. —

Sollte man aber glauben, diese Voraussetzung, daß es manche Pflichtfälle geben, lasse sich selbst nicht mit Nothwendigkeit machen, jene entsprechende Bedingung nicht darbringen, — indem man nicht annehmen könne, es gebe derartige Pflichtfälle im Allgemeinen, als nur, nachdem man dieselben einzeln schon vorgefunden habe; es sei also jene Voraussetzung so wenig zu rechtfertigen, als nothwendig und sicher, wie die Annahme bei den einzelnen Fällen, woraus jene entspringen müsse: so ließe sich auch diese Bedenklichkeit noch heben; und sollte Einer sogar glauben, nicht bloß die Annahme sei nothwendig, daß es im Allgemeinen derartige Pflichtfälle wirklich gebe, sondern daß er auch zuvor anerkannt haben müsse, es seien auch Pflichtfälle für ihn, sie bestimmten Pflichten für ihn: so ließe diese Bedenklichkeit sich in derselben Weise zerstreuen, worin auch jene sich heben ließe.

Es kann ein von der Pflicht gebotenes Annehmen auch dann schon eintreten, wenn aus theoretischen Beweggründen nur die vollendete und zureichend verbreitete Möglichkeit solcher Pflichtfälle gehalten werden muß. Die vollendete Möglichkeit, daß es Pflichtfälle und zwar für jeden gebe, auch wenn die Pflicht eine Leistung an Andere enthielte, ist theoretisch nothwenig anzuerkennen, weil die Vernunft es vollkommen begreift, daß durch allerhand wirkende Kräfte, selbst blinde Naturkräfte, die Wirklichkeit von Fällen herbeigeführt werde, die ein gewisses Handeln erfordern, wenn Pflichtsubjekte erhalten, in solcher Lage erhalten, rücksichtlich in solche Lage versetzt werden sollen, daß sie als solche handeln können. Hat man aber die Möglichkeit solcher

Pflichtfälle im Allgemeinen anerkannt, so muß die Pflicht jedem ein solches Verhalten gebieten, daß er dabei die Erfüllung einer möglichen Pflicht auch möglich erhalte; muß also auch gebieten, nach solchen Grundsätzen über die anscheinenden Pflichtfälle sich zu entscheiden, daß die Anerkennung eines vollkommen möglichen Pflichtfalles auch möglich bleibe. Dieses muß die Pflicht gebieten und Pflicht sein, weil es Pflicht eines jeden ist, sich die Möglichkeit zu erhalten, sowohl zu erkennen, was Pflicht sei, als auch zu entscheiden, ob man seinen Pflichten entsprochen habe. Dann müssen offenbar wieder alle diejenigen Zweifel ausgeschlossen werden, deren Ausschließung schon der gemeine Menschenverstand Pflicht heißt; nämlich diejenigen, welche durch keinen besondern Umstand veranlaßt werden, und nichts, als ihre bloße Möglichkeit für sich haben; welche also wieder auf die allgemeinen Umstände sich beziehen, die nach unserer vollkommenen Einsicht mit jedem einzelnen — möglicher Weise eintretenden — Pflichtfalle nothwendig verbunden sind.

Wir bemerkten oben, daß auch alle Handhabung des Rechtes unmöglich würde, wenn man nicht in gewissen Fällen annehmen wollte, obwohl ein Zweifel möglich bliebe. Wir wollen dies etwas näher nachweisen. — Die Philosophie beweiset die Nothwendigkeit einer positiven Gesetzgebung und einer darnach richtenden, wie Recht ausübenden Gewalt; zeigt auch, daß um über die Rechtsverletzungen zu erkennen, und um sie mit ihren Folgen aufheben zu können, vor Allem der Thatbestand, die Thatsache der Rechtsverletzung, ausgemacht werden müsse. Nun ist aber einleuchtend, daß in allen Fällen, selbst unter der außerordentlichsten, die Erkenntniß des Thatbestandes begünstigenden, Kombination der Umstände, niemals über denselben aus theoretischen Beweggründen mit Sicherheit entschieden werden, also auch in keinem einzelnen Falle, auch nicht dem der gröbsten Rechtsverletzung, die Rechtsidee realisirt werden könnte, — falls nicht dieselbe rechtsprechende Autorität suis ipsis oculis der That überall zugesehen hätte, d. h. wenn die Beweise auf Zeugnissen beruheten. Alle diese ließen sich begreifen, ohne daß man nothwendig als zum Erklärungsgrunde an die Wirklichkeit des Bezeugten zu appelliren hätte. Also muß auch um der Handhabung des Rechtes willen, also aus diesem praktischen Beweggrunde oft angenommen werden, wo theoretisch der Zweifel möglich wäre; Nichtannehmen wäre in solchen Fällen selbst

Rechtsverletzung, und bliebe es auch dann noch, wenn auch von der obersten positiven Autorität die Annahme verweigert würde; dies wäre ein positives Unrecht gegen Dritte.

Die weitere Nachweise der Nothwendigkeit eines Annehmens aus dem praktischen Beweggrunde der Pflicht verweisen wir in die Philosophie, nicht allein, weil diese das Gebiet alles nothwendigen Anerkennens und aller nothwendig anzuerkennenden Wirklichkeit und Wahrheit auszumessen, sondern auch die Realität des Begriffes der Pflicht und des Rechtes zu erweisen hat, woran doch alles pflichtgemäße Annehmen mit seiner Realität hängt.

§. 139.

Ausdehnung des freien Annehmens.

Wenn aber nun aus dem praktischen Beweggrunde der Pflicht anerkannt wird, dann ist ein doppelter Fall zu unterscheiden, und darnach die Ausdehnung jenes Annehmens zu ermessen. Es kann angenommen werden; um einer Rechtspflicht zu entsprechen, und auch, um einer bloß sittlichen Pflicht entsprechen zu können; das Erste kann nur in Rechtssachen und in solchen Handlungen Statt haben, deren Unterlassung Verletzung des Rechtes (und zuvor also auch der sittlichen Pflicht) ist; das Andere nur in Sachen der sittlichen Pflicht.

Wird das Erste der Fall, so ist es genug, anzunehmen, man müsse eine Handlung verrichten, etwa als Richter ein entscheidendes Urtheil so fällen, weil allen Forderungen des Gesetzes nun entsprochen ist, und ihnen ohne die Handlung, das Fällen des Urtheils, nicht mehr entsprochen werden könnte; der Rechtspflicht ist dann genügt, durch die Annahme, daß hier die Handlung vom Rechte geboten sei, und in Ansehung des Rechtes allein könnte es sogar scheinen, als sei es dem Richter — namentlich dem gewissenlosen und im Falle eines ungerechten Gesetzes — eine gleichgültige Sache, ob nun nach wahrem und dem allein vernünftigen Rechte und ganz dem Thatbestande gemäß entschieden sei, oder ob der Urtheilsspruch nun doch gegen den wirklichen Thatbestand ausfalle; daß also die rechtsprechende Autorität, als solche, dann nur anzunehmen habe, daß so gehandelt werden müsse um des Rechtes willen. Und weil der Beweggrund zum rechtlichen Handeln nicht nothwendig ein sitt-

licher ist, um ein gerechter zu sein, sogar ein unsittlicher sein kann, so kann auch deßhalb die rechtliche Entscheidung auf den Rechtsfall folgen, ohne daß die entscheidende Autorität das Recht verletzte, wenn sie auch selbst eine andere subjektive Ueberzeugung hätte, oder wenn sie doch die Wirklichkeit des Thatbestandes, worauf erkannt wird, bei sich dahingestellt ließe und sich an die Form des Gesetzes hielte; jene Wirklichkeit muß sie nicht immer nothwendig anerkennen.

(Weil aber ein ungerechtes Gesetz gegeben werden kann, und von der rechtsprechenden Autorität in der Handhabung eines solchen auch ein Unrecht begangen würde: so ist klar, daß auch das rechtlich-nothwendige Annehmen nicht in allen Fällen schon seine ganze Ausdehnung erreicht habe, wenn es sich auf die faktisch ausgesprochene Annahme beschränkt, daß der Angeklagte nach dem Gesetze schuldig erklärt werden müsse; daß vielmehr eine gewissenlose rechtsprechende Autorität, (auch die untergeordnete?) im Falle der Handhabung eines absolut ungerechten Gesetzes, d. h. eines solchen, welches ein wesentliches und unveräußerliches Recht der Menschheit verletzte, nicht nur unsittlich, sondern auch ungerecht handeln würde; daß sie also eher entweder zur Suspension und Abrogation des Gesetzes zu wirken rechtlich genöthigt wäre, oder zur Niederlegung ihres Geschäftes. (Damit Beides im Leben verhütet werde, soll die Jurisprudenz nicht bloß legum peritos, sondern iuris consultos bilden.) Die rechtsprechende Autorität kann daher in manchen Fällen die rechtlich-nothwendige Ausdehnung ihres Annehmens nur erst dann erreicht haben, wenn sie auch die Ueberzeugung hegt und sich an sie hingibt, daß der gedachte Thatbestand der wirkliche sei.)

Wie aber steht es mit der bloßen Gewissenspflicht? Ist es auch für diese zureichend, die etwa bloß möglichen Zweifel so auszuschließen, daß die Handlung möglich wird, und anzunehmen, daß nun die Pflicht dasei, die Handlung zu setzen? Unmittelbar ist nur diese Annahme nothwendig, weil nur die Handlung gefordert wird; allein mittelbar wird hier mehr nothwendig. Es ist nämlich nicht bloß Pflicht, in gewissen Fällen so oder anders zu handeln, sondern auch Pflicht, sich möglichst gewiß zu machen, die Pflichten alsdann erfüllt zu haben, und also auch alle diejenigen Zweifel aufzuheben oder auszuschließen, welche alle und jede solche Gewißheit mir unmöglich machen würden. Diese

Zweifel an die Wirklichkeit des gedachten Thatbestandes sind überdies der Erfüllung der Pflicht nicht bloß hinderlich, sondern machen sie unmöglich, weil die Pflichterfüllung einem Gebote entspricht, welches beim Zulassen von Zweifeln unmöglich ist, und welches Hingabe des Subjektes an die Verhältnisse, und ein Anerkennen von Dingen aus reiner Werthschätzung der Subjekte fordert, womit jener Zweifel unvereinbar ist.

Daher reicht die Annahme aus Pflicht weiter, als zu der Annahme, daß man handlen müsse; sie reicht bis zur Annahme einer theoretisch-bezweifelbaren Wirklichkeit, worauf die Handlung sich beziehen soll.

Ein diesem, um der Pflicht willen nothwendigen, Annehmen ganz analoges Anerkennen finden wir in allen positiven und besonders den historischen Wissenschaften. Sobald Subjekte sie als Zweck erstreben oder durch sie andere Zwecke erstreben, müssen sie sehr oft, und sogar gemeiniglich, entweder ihren Zweck aufgeben, oder nach jenen Grundsätzen anerkennen, d. h. annehmen, was noch bezweifelt werden kann. So z. B. müssen jene Wissenschaften oft Rücksicht nehmen auf historische Dokumente; sind diese aus älterer Zeit, so wird sich ganz gewiß in keinem einzigen Falle aus theoretischen Gründen der vollständige Beweis führen lassen, daß sie ächt seien, daß sie Glauben verdienen u. s. w.; ja sogar, wird sich nicht einmal so der Beweis vollenden lassen, daß man irgend eine Stelle eines Buches richtig verstanden habe, selbst dann nicht, wenn man auch alle Regeln der Hermeneutik in Anwendung bringen sollte, — ohne daß man etwas als wahr annähme, was man noch bezweifeln könnte. Ich sage: selbst wenn man auch alle Regeln der Hermeneutik in Anwendung brächte; denn was ist der oberste Grundsatz der Hermeneutik: Verstehe jedes Wort und jeden Satz eines Werkes so lange im eigenthümlichen Sinne, als du nicht irgend einen besondern Grund gefunden hast, von dem eigenthümlichen Sinne abzugehen, — was ist dieser Grundsatz Anderes, als ein praktischer Grundsatz, wornach ich Manches und Alles annehmen muß, wenn ich den Schriftsteller verstehen will, obwohl es mir stets möglich ist, zu zweifeln, ob auch der Verfasser wirklich in dem Sinne geschrieben habe, den ich nun herausbringe? Gar nichts Anderes.

Dieses ist das, was wir über das nothwendige Annehmen hier zu sagen hatten, welches im wirklichen Leben so große Bedeutung hat; ob es auch sicher sei, hat die Philosophie zu untersuchen, in welcher es seit dem Erscheinen der kantischen Kritik, besonders in Ansehung der Postulate der praktischen Vernunft, so sehr große Wichtigkeit gewonnen hat. *)

Anm. 1. Was das oben S. 292. berührte Annehmen aus dem Beweggrunde betrifft, daß wir gern annehmen, oder daß wir annehmen, weil wir gern in einer gewissen Weise handeln möchten; so steht es ziemlich ohne Werth da, und verdient kaum Beachtung; es ist übrigens auch wohl selten da, ohne daß das Gefühl und blinde Neigung uns fortbewegten, während Scheingründe uns bestimmen, eine Erscheinung so oder anders zu begreifen. — Mehr Beachtung könnte man demjenigen Annehmen schenken, welches Statt hat, um einem sittlichen Rathe nachgehen zu können; es tritt dieses dann ein, wenn ein besonderer Grund zu zweifeln da ist, ob die scheinbare Lage der Dinge auch zugleich die wirkliche Lage derselben sei, diesem Grunde aber deßhalb kein Gewicht gegeben wird, weil seine Ausschließung keine Unmoralität verursachen, wohl aber zu einer bessern Handlung hinüberführen könnte. Das Weitere auch über diesen Punkt gehört wieder in die Philosophie.

Anm. 2. Weil das Annehmen aus Pflicht nur dann nothwendig sein kann, wenn der mögliche Zweifel nur aus den allgemeinen, mit jedem Pflichtfalle unzertrennlich zusammenhangenden, Umständen hergenommen wird, so wird offenbar zugestanden, daß alle besondern Umstände des Falles für die Wahrheit der noch bezweifelten Erkenntniß streiten müssen; daß also aller vernünftiger Weise zu fordernder theoretischer Beweggrund, oder die höchste Wahrscheinlichkeit dasei, welche nur immer in solchen Fällen dasein könnte. Weil aber die Bestimmung der höchsten Wahrscheinlichkeit in Sachen der Anerkennung der Pflichtfälle ungenauer ist, so haben wir sie umgehen wollen; und nicht aus diesem Grunde allein, sondern auch aus dem andern Grunde, daß es ein nothwendiges Annehmen in Dingen gebe, wo die Annahme weder Wahrscheinlichkeit, noch auch Unwahrscheinlichkeit hat, d. h. wo es, und zwar nothwendig, an allen theoretischen Beweisgründen pro und contra fehlt.

§. 190.

Reflexion über den Werth des Anerkennens. Ursprüngliches Anerkennen.

Das Anerkennen dessen, was gedacht und erkannt ist, gibt dem Menschen einzig und allein diejenige Wirklichkeit des Ge-

*) Man vergl. darüber: Hermes, philosophische Einleitung. S. 251 bis 256; und über das ganze nothwendige Annehmen: S. 202—258.

dachten und diejenige Wahrheit des Gedankens, worin er lebt und webt, und welche auch allein ein Interesse für ihn haben können. Es gewährt dieses Anerkennen (oder ist vielmehr selbst) eine Ausschließung der Zweifel, gibt unbezweifelte Wirklichkeit und Wahrheit, und sollte es auch unbezweifelbare Wirklichkeit und Wahrheit gewähren können, so würde damit über alle nur mögliche Frage nach Wirklichkeit und Wahrheit, weil nämlich über allen möglichen Zweifel an sie, entschieden sein. Schon in der erstern Rücksicht hat das Anerkennen einen unschätzbaren Werth für uns; im letztern Falle würde es grade den Werth für uns haben, welchen wir auf Wahrheit in unsern Erkenntnissen nur immer legen können. — Richtiger, als viele Philosophen nach ihm, durchschauete es schon Spinoza, daß alle Untersuchung über Wahrheit nur darauf gerichtet werden und nur die Bedeutung haben könne, daß eine unbezweifelte und unbezweifelbare Erkenntniß gewonnen werde *); und hätte man diesen, dem Psychologen so nahe liegenden, Wink in der Philosophie neuester Zeit sorgsamer beachtet, es wäre das letzte Ziel des Philosophirens nicht so weit verrückt worden, als es nunmehr verrückt zu sein scheint.

Es gibt nun zwar das Anerkennen jedem Menschen in jedem einzelnen Augenblicke die Wirklichkeit, worin er sich bewegt; aber es lehrt jeden seine Erfahrung, daß er nicht selten sein früheres Anerkennen zurücknehme, und im folgenden Momente ganz anders anerkenne und anerkennen müsse, als er im vorhergehenden anerkannte. Dieses muß ihm bei dem ersten Nachdenken ein Anlaß werden, sich nach demjenigen Anerkennen umzusehen, welches ihm unwandelbar oder absolut nothwendig ist, und deßhalb das wahre Sein des Erkannten verbürgen kann. Zu diesem Zwecke wird es immer mehr und mehr die Maxime des Menschen werden, die Gründe, warum er anerkannte, zu prüfen, wie ihm dieses ja immer möglich ist. Wir finden bei solcher Prüfung, daß das Fürwahrhalten der meisten und gewöhnlichsten Erkenntnisse, oder das Fürwirklichhalten der meisten

*) Quod ut fiat, exigit ordo, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui, ad aliquid *indubie* affirmandum, vel negandum. De emend. intell. p. 419 — 421; indubie ist bei Spinoza nicht allein unbezweifelt, sondern auch unbezweifelbar.

Dinge hervorgehe aus einem frühern Fürwirklichhalten, daß das eine fuße auf dem andern, als auf seinem Grunde; daß auch das Annehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke fuße auf einem frühern Anerkennen der Pflicht, dieses auf einem noch weitern und so fort. Jedes Menschen Geist bildet eine Komplexion in einander hangender Gedanken, Ansichten, Meinungen und Glaubenssätze, in welchen nicht selten diejenigen die Hauptrolle spielen, welche mit der Muttermilch eingesogen wurden. Ein Gedanke fußt auf dem andern, ein Anerkennen auf dem andern. Man nehme dem ernsten Dogmatiker einen Grundsatz, so wankt sein ganzes System und das Gebäude fällt; man nehme dem gemeinen Manne den Glauben an die Aufrichtigkeit seines Predigers und an die Wahrhaftigkeit des Schullehrers im Dorfe, so bleibt keine wichtige Lehre mehr fest bestehen, an welcher er bis dahin mit seinem ganzen Dasein hing. — Es ist sehr bildend für den philosophischen Geist, die erste Entschiedenheit wie den ersten Gedanken zu verfolgen, auf welchem alles Uebrige fußet; dieß schärfet so gewiß die Vernunft, als die Verfolgung der Konsequenzen, welche nach Denkgesetzen aus Datis sich ergeben, den Verstand bildet, welcher sie zieht. —

In der Prüfung des Anerkennens werden wir demgemäß an manche lange Reihen des Fürwirklich- und Fürwahr-Haltens- und Annehmens verwiesen, wovon das eine fußet auf dem andern, und durch welche Reihe das letzte nun so nothwendig wurde, als er uns im Bewußtsein erscheint. Es wäre aber offenbar dann kein im Bewußtsein vorkommendes und vermitteltes Anerkennen möglich, wenn es ohne Ende vermittelt wäre, wenn es nicht irgend ein Anerkennen gäbe, was nicht mehr vermittelt wäre durch ein früheres, und welches man sehr wohl ein ursprüngliches, wie unmittelbares Anerkennen heißen könnte.

Von irgend einem Punkte sind wir ausgegangen und müssen wir noch fortwährend ausgehen. Von welchem Punkte der Mensch im Fürwirklich- und Fürwahrhalten in besondern Fällen ausgehe, das hängt von vielerlei Umständen, im Besondern von dem Grade der geistigen Ausbildung des Menschen ab. Gemeiniglich geht der Mensch aus von dem Fürwirklichhalten der äußern erscheinenden Welt; diese bildet, so scheint es wenigstens, die Basis dessen, was er für wirklich erklärt, und sehr häufig bleibt er mit dem Fürwirklichhalten bei den Dingen der Natur stehen.

Das Anerkennen der objektiven Realität dessen, was sich uns in den Sinneswahrnehmungen darstellt, ist ein allgemeines Anerkennen, und ist in einer Synthese gegeben, welche im Bewußtsein vorkommt, und wodurch die Realität der Anschauung, des Anschauenden und des Angeschauten außer Zweifel gesetzt ist. — Allein es bedarf hier nicht der Annahme einer solchen ursprünglichen und transcendentalen Synthese, wodurch uns gleichsam unbewußt der Glaube an die Realität jener drei Faktoren konstruirt würde; vielmehr ist diese eine Dichtung, da sich jene im empirischen Bewußtsein gegebene Synthese nicht allein vollkommen und viel leichter in anderer Weise begreifen läßt, als in solcher, — sondern auch, weil die Thatsachen das Bewußtsein vielfach und bestimmt zu einer andern Weise des Begreifens anleiten. Aus diesem dreifachen Anerkennen geht freilich überall das übrige Anerkennen hervor, aber hieraus schließt man doch nun zu viel, wenn man es in seinen dreien Richtungen als ursprünglich bezeichnet.

Von wo aber der Mensch auch ausgehen mag, so kann doch dasjenige Fürwirklichhalten nicht als das ursprüngliche bezeichnet werden, wovon noch ein Grund in einem andern liegt, sollte auch derselbe dem Subjekte selbst nicht sichtbar geworden sein, oder wofür noch ein Grund gefragt, gesucht und gefunden werden kann; und wenn sich ein solches Fürwirklichhalten bezeichnen ließe, von welchem Alle ausgehen und wovon sie um ihrer menschlichen Natur willen keinen weitern Grund fragen, suchen und finden könnten, worauf also alles Fürwirklichhalten fußte: so wäre dieses als das wahrhaft unvermittelte und überall ursprüngliche zu bezeichnen; — und dieses selbe unmittelbare Halten würde auch das unwandelbarste und unbedingt nothwendige sein. Absolut unmittelbar ist aber offenbar kein Halten, wenn man an ein Gegebensein desselben ohne alles Mittel denkt; denn jedes bezieht sich auf Etwas, also auf ein Vorgestelltes, Gedachtes, Erkanntes, setzt also ein Anschauen, Denken, Erkennen voraus; vielmehr bezieht sich der Ausdruck unmittelbares, ursprüngliches Fürwirklichhalten nur auf ein Nichtbedingtsein durch ein früheres Fürwirklichhalten. Die Zurückführung irgend eines Haltens auf seinen Grund kann allein auf dies ursprüngliche und unvermittelte Halten aufmerksam machen.

Wenn wir etwas fürwirklichhalten, so geschieht es nach §. 183. immer so, daß dieses entweder in die Anschauung fällt,

oder doch in Verbindung gesetzt wird mit dem Angeschauten. Die Welt, so weit sie Sinnenwelt und Verstandeswelt ist, gilt uns in allem Halten als ein Stützpunkt, von dem wir glauben, daß er gar nicht wanken könne; und doch läßt sich das Halten der Wirklichkeit der Welt nicht mehr als das ursprüngliche, unvermittelte Halten bezeichnen, wenn man nur bemerkt, daß man immer noch nach einem weitern Grunde dieses Haltens fragen und einen solchen suchen könne; — eine mögliche Frage, deren verschiedentliche Beantwortung sogar die Philosophen von jeher in die beiden Partheien der Realisten und Idealisten zertheilt hat. Nicht bloß kann man noch nach einem Grunde des Haltens der wirklichen Welt fragen, sondern vielmehr, wenn man die Sache genauer ansieht, dann ist dies Fürwirklichhalten nicht allein in der Wissenschaft — namentlich in der Philosophie — nicht das allem Fürwirklichhalten zuletzt zu Grunde liegende Halten, sondern ist dies nicht einmal auf dem Standpunkte des gemeinen Lebens. Man frage den Realisten, man frage den Idealisten und den ungebildeten Menschen, ob die äußern Dinge wirklich seien, oder nicht; der Realist wird bejahend, der Idealist verneinend antworten, und beide werden einen, ihnen selbst genügenden, Grund anführen können, warum sie so die Frage beantworten; beide aber werden auch das gewöhnliche Halten der Wirklichkeit der äußern Dinge in Verbindung gesetzt finden mit einem zu Grunde liegenden Halten der Wirklichkeit der innern Dinge, der innern Zustände, z. B. des Sehens der Dinge, des Hörens, Tastens u. s. w. Bis zu diesem Punkte sind sie einig. Nun glaubt aber der Eine, die innern Thatsachen nur begreiflich zu finden durch die Annahme äußerer Dinge, während der Andere ohne diese Annahme dieselben begreiflich findet als bloße, nach innern Gesetzen sich folgende, Evolutionen der denkenden Prinzipe *). So in der Wissenschaft. — Und nun frage man den ungebildeten, gemeinen Mann, ob die Dinge wirklich seien, welche er sinnlich anschaue? Wenn derselbe sich über die sonderbare Frage nicht wundert und den Fragenden für wahnsinnig hält, — ja auch selbst dann noch, wenn er sich darüber wundert und sie lächerlich findet, —

*) Der konsequente Idealismus kann nur von einem denkenden Prinzipe reden, weil er von allen andern nur wissen kann als von eben so vielen Scheinprodukten des Ich, woraus er selbst stammet.

wird er sagen, mindestens denken: Wie sollten sie nicht wirklich sein? ich sehe sie ja und fühle sie! — Er hält die Dinge für wirklich, weil er sie sieht und fühlt; also ist sein Halten kein unmittelbares mehr; er hält zuvor sein Sehen der Dinge für wirklich, und indem er sein Sehen nicht begreift ohne das Halten wirklicher Dinge, welche er sieht, hält er sie nun auch für wirklich. Ich habe es gesehen; habe es gehört; es kommt mir so vor; ich hatte es so gedacht; man hat es mir gesagt u. s. w., — nur Bezeichnungen innerer Zustände, — sind die Ausdrücke, womit wir schon im Leben alles Fürwahr- und Fürwirklichhalten in seinem letzten Grunde haltbar machen; dieses Halten liegt immer und überall so zum Grunde.

Es ist also zwar wahr, was man oft hört und auch bei G. F. Schulze *) liest, daß «die oberste Quelle alles Fürwahr-«haltens ein unmittelbares Vertrauen zu den Aussprüchen unsers «Bewußtseins sei, und daß, wenn dieses verloren ginge, auch «jenes gänzlich wegfallen würde;» allein nicht das Vertrauen zu jedem Ausspruche des Bewußtseins ist unmittelbar, und daher kann auch nicht das Vertrauen zu den Aussprüchen eines jeden Bewußtseins, — abgesehen davon, wessen man sich bewußt sein sollte, — die oberste Quelle alles Fürwahrhaltens heißen, sondern nur das Vertrauen zu den Aussprüchen des Bewußtseins über die Sachen in uns, über unsere innern Zustände, — und nicht einmal jeden Bewußtseins über die Sachen in uns, sondern nur noch des unmittelbaren Bewußtseins der Sachen in uns, weil das Vertrauen zu den Aussprüchen über früher in uns gewesene Zustände so vermittelt ist, als diese Aussprüche es selbst sind, indem sie sich sammt dem ihnen geschenkten Vertrauen auf ein anderes Vertrauen und andere Aussprüche zurückbeziehen, nämlich auf den gegenwärtigen Zustand, seine Beschaffenheit und Wirklichkeit, insbesondere so weit er Erinnerungszustand ist.

So gründet sich also das gewöhnliche und alles Fürwirklichhalten der Menschen auf einem Fürwirklichhalten der innern Zustände, ohne daß die meisten Menschen dieses bemerkten; und dies Fürwirklichhalten, obwohl durch ein Gewahrnehmen, Denken, Erkennen der Zustände vermittelt und in so weit mittelbar,

*) Grundsätze der allgemeinen Logik. §. 108; man vergleiche auch die umgebenden Stellen.

ist als das absolut erste, das ursprüngliche und unmittelbare zu bezeichnen. Daß es im Menschen mit seinem Dasein und Leben schon gegeben sei, wird hier nicht behauptet, nicht einmal, daß es der Zeit nach zuerst im Menschen sich bilde; vielmehr scheint es erst spät aufzukommen; allein es ist das letzte, worauf wir möglicher Weise zurückgehen können, und so das absolut erste für alle mögliche Prüfung eines andern Haltens. Daß es ein vor aller Reflexion gegebenes sei, ist daraus offenbar, daß alle Reflexion über das Fürwirklichhalten es schon vorfindet und sogar es zu Grunde liegend findet bei allem bemerkbaren, wie möglichen Fürwirklichhalten; und hierin liegt denn auch der eigentliche und letzte Grund, warum es nicht widerrufen werden kann durch ein anderes Halten. Seinen Grund können wir in einem andern frühern Fürwirklichhalten weder als in einem dasselbe begreiflich machenden, noch auch — und sogar noch weniger — als in einem dadurch selbst herbeigeführten, weder suchen, noch finden, ohne mit uns in Widerspruch zu treten, ohne gewaltsam gegen uns zu rebelliren, und zwar ohne etwas hoffen zu können. Bis hieher können wir kommen, aber nicht weiter.

§. 191.

Ueber den Werth des Anerkennens der Sache in uns.

Ob dieses Fürwirklichhalten unzweifelhaft und unbezweifelbar sicher sei, welches dadurch vermittelte Halten eben so sicher sei u. s. w., — das sind Fragen, welche hier wohl angeregt werden dürfen, deren Beantwortung auch nicht so fern liegt, aber doch dem Psychologen nicht zusteht, nur dem Metaphysiker obliegt. Doch sei es erlaubt, hier noch zwei Bemerkungen zu machen:

Erstens. Derjenige Philosoph oder Nichtphilosoph, welcher auf diesem Fürwirklichhalten fußet, und nur das fürwirklichhält, was er mit Nothwendigkeit auf solcher Grundlage erbaute, hat keine Widerrede zu erwarten, oder doch keine Widerrede zu befürchten von allen denjenigen Philosophen, welche von Thales an bis auf Hegel erschienen sind; denn diese, Hegel eingeschlossen, fußen allesammt auf einem Fürwirklichhalten, welches schon durch dieses und noch durch manches andere, mitunter sehr irrige Halten vermittelt ist, dessen Sicherheit sie überdies weder geprüft, noch je bezweifelt haben. Hier liegt für den Philoso-

phen der geistige Ort, den für die Mechanik Archimedes gezeigt haben wollte, um von da aus die Erde und den Himmel aus ihren Angeln zu heben, als er ausrief: Δὸς μοι ποῦ στῶ· hier der so oft, so lange und so verkehrt gesuchte letzte Koincidenzpunkt des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen, des Denkens und des Seins. Daß die Sachen in uns seien und das seien, als was sie erscheinen, ist die erste Wahrheit, Urwahrheit.

So also zeigt sich hier die Grundwahrheit und die erste Wirklichkeit, und damit ist denn das einzige Mittel dargebracht, zu Wahrheiten zu gelangen, nämlich: von Wahrheit und Wirklichkeit auszugehen. «Die erste Bedingung alles Gelingens der «Vernunftschlüsse, sagt Fr. Ancillon *), ist, die Thatsache der «Existenzen anzunehmen. Wenn diese Thatsache nicht über allen «Zweifel erhaben wäre, und ihren Beweis, wie ihre Existenz «in sich trüge, würde für uns nichts existiren.» Sehr wahr. Allein zu diesen Grunderistenzen können wir nicht zählen, was derselbe Schriftsteller nach dem Vorgange besonders des Jacobi **) an einer andern Stelle dahin rechnet, wo er sagt: «Die Anschauungen — nämlich die äußern — sind von der in«nigen Ueberzeugung der Wirklichkeit der sinnlichen Welt begleitet, von einem wahren Glauben (Halten) an die Existenz dieser Welt; ein Glaube, der uns angeboren ist.» ***) Auch können wir nicht einstimmen, wenn er von diesem Glauben sagt: «Die Ueberzeugung dieser Existenzen geht dem Verfahren «des Verstandes und der Vernunft voran, und überlebt alle be«sondern Thathandlungen derselben, so wie sie ihnen vorausge«gangen ist. Diese Ueberzeugung ist kein Resultat, sondern ein «Grundsatz. Sie ist nicht ein abgeleiteter Grundsatz, sondern «der erste von allen. Man kann sie einem weder geben noch «nehmen. Kein Mensch hat sie entdeckt, noch erfunden, gelehrt «oder gelernt. Man bemerke, wie dieselbe im Kinde entsteht, «oder wie man sie in demselben vorfindet, ohne sagen zu kön«nen, wie und wann sie entstanden ist. Man bemerke, wie «diese Ueberzeugung der Realität der Existenzen in dem Philo-

*) Glauben und Wissen in der Philosophie. S. 6.

**) Sieh' das Gespräch über Realismus und Idealismus, und die Schrift von den göttlichen Dingen besonders S. 143. im Bd. III. der sämmtl. Schriften.

***) l. c. S. 61.

«sophen Wurzel gefaßt hat, der sie wohl läugnen kann, dem es aber «nie gelingen wird, dieselbe in seinem Innern auszurotten..»*).—

Wann in uns und wie das Halten der äußern Dinge zu Stande gekommen sei, wird sich gewiß eben so wenig ausmachen lassen, als wann das Denken begonnen habe; aber daß es angeboren sei, glauben wir nicht, weil es das Denken voraussetzt, daß die Dinge seien; — daß es sich nicht aufheben läßt, beweiset nur seine Nothwendigkeit, nicht seine Unmittelbarkeit; es könnte wegen eines andern Haltens nothwendig sein und bleiben, wie es sich denn nach dem §. 190. Gesagten zu verhalten scheint. Sobald von einem Halten und einer Ueberzeugung hier Rede sein kann, ist nicht bloß ein Denken, sondern auch ein Halten der Sache in uns als Beweisgrund im Bewußtsein — auch schon des Knaben gegeben. Sollte aber letzteres nicht vorhergegangen sein, so wäre es doch begreiflich, wie es entstehen konnte als das, was es war, und wie es dann einer Prüfung fähig und bedürftig würde als das, was es ward. Der Mensch lebt anfangs unter den Einwirkungen der äußern Existenzen, wie das Thier, ohne an dieselben zu halten und zu glauben und ohne dieselben zu bezweifeln, wie das Thier nicht daran glaubt und nicht daran zweifelt, und absolut blind handelt. Sobald aber der Mensch zu irgend einem Dafürhalten aus Gründen fortgeschritten ist, und zu einem erkannten Halten äußerer Realität, kann er zu einem Zweifel, und wenn auch nicht zu einem ernsten Zweifel, doch zu dem — des Menschen gewiß nicht unwürdigen — Streben gelangen, in seinen nunmehr vorgefundenen Verhältnissen sich auch wissenschaftlich zu überzeugen, ob er noch immer an die Wirklichkeit außer sich halten müsse. Und diese Untersuchung ist dann so wenig unmöglich, daß sie sich fast nothwendig aufdringt, sobald die Frage angeregt ist; schon der gemeine Mann führt sich dann, wie oben gezeigt wurde, einen Beweis für diese Wirklichkeit; einen Beweis, welchen zwar der Idealist nicht als bündig und selbst sehr erklärlich findet mit allem gewöhnlichen Dafürhalten, den aber der Philosoph gegen den Idealisten auch wissenschaftlich vollenden muß, nicht so sehr, um den Idealisten zu widerlegen, als vielmehr den Vorwurf willkührlicher Annahmen zu vermeiden und in der gründlichen Erkenntniß nicht sogar hinter dem Ungebildeten zurückzubleiben,

*) l. c. S. 63.

somit seine Wissenschaft nicht zugleich des Werthes und des Grundes zu berauben. Ließe sich nach dem Grunde gar nicht fragen, warum wir äußere Objekte halten, so wäre jeder Beweis schon im Beginnen ganz unmöglich, aber auch schon der gemeine Menschenverstand müßte mit sich in Widerspruch stehen, wenn er so argumentirt: «Gewiß sind die Dinge da, denn ich sehe sie ja!»

Uebrigens glauben wir an dieser Stelle noch überhaupt bemerken zu dürfen, daß man gar häufig in philosophischen Schriften von angebornen Ideen und Ueberzeugungen spricht, als wenn durch diese Annahme des Angeborenseins alle Frage nach Realität der in den Ideen vorschwebenden Dinge und nach Wahrheit des Haltens und der Ueberzeugung oder nach ihrer Nothwendigkeit entbehrlich und sogar unmöglich würde. Ist denn Alles das unveränderlich, was uns angeboren ist? Dann müßte auch der jedem Menschen angeborne Hang zu sinnlichen Genüssen ein character indelebilis der Menschheit sein, und doch läßt sich nicht allein dieser Hang schwächen und aufheben, sondern er soll auch nach lauter Mahnung des Gewissens und aller wahren Moral geschwächt und aufgehoben werden, bis dahin nämlich, daß nicht mehr um seinetwillen der Genuß gesucht wird, sondern um des Guten willen; bis dahin also, daß der angeborne Hang als solcher nicht mehr im Wollen und Handeln wirkt, d. h. aufgehoben wird. Soll diese Erbsünde gar nicht aufgehoben werden können, so muß die Vernunft ihre Aufhebung auch nicht gebieten können, weil sie nicht Unmöglichkeiten gebieten kann, ohne nicht bloß Tyranninn, sondern auch pure Unvernunft zu werden.

Zweitens. Alle Frage nach Sicherheit dieses Haltens ist nicht allein unnütz, sondern selbst unmöglich, wenn es ein unwiderrufliches Halten ist, weil das Halten allen Zweifel und die Unwiderruflichkeit desselben die Möglichkeit des Zweifels ausschließt, welcher doch alle Frage nach Sicherheit desselben bedingt. Sollte die zuerst anerkannte Wahrheit auch blindlings anerkannt sein, sie wäre und bliebe nothwendig anerkannt, weil man nicht bezweifeln kann, was man nicht bezweifeln kann. Auch könnte dem Menschen, abgesehen von dem Fürwahrhalten, an Wahrheit, und abgesehen von dem Fürwirklichhalten, an dem Sein nicht das Mindeste gelegen sein; das nothwendige Halten allein muß nothwendig über Alles gelten und entscheiden. Sein an sich, und objektive Wahrheit an sich sind dem Menschen pure Nullen,

nicht weil sie unerreichbar blieben, sondern weil, wenn sie erreicht wären, sie nicht mehr an sich existirten, sondern subjektivirt wären und zwar in dem Halten; dadurch bekämen sie aber erst Werth, weil, wie wir schon oben sagten, dem Menschen nicht so sehr an der Wahrheit und Realität an sich, als an der Erkenntniß und der Gewißheit von der Wahrheit gelegen sein kann, die etwas in ihm sind und in ihn eingekehrt sind; — nur an diesen kann dem Menschen etwas gelegen sein, weil nur sie auf seine Gefühle und Bestrebungen Einfluß haben, von wo allem Erkennen allein sein Werth kommen kann. Denn für sich genommen ist die Wahrheit keinen Heller werth, haben Falschheit und Irrthum keinen Unwerth. — Alle Frage vernünftiger Leute, ob ein Etwas wirklich sei, oder nicht, ob ein Gedanke wahr sei, oder nicht, kommt daher nothwendig auf diese Bedeutung stets zurück: ob das Etwas für wirklich, der Gedanke für wahr zu halten sei oder nicht? Und diese Frage wird vermittelst der Nachweise der Nothwendigkeit des Anerkennens entschieden; so in aller Wissenschaft, worin etwas bewiesen wird; so auch außer derselben im Leben. Und je mehr man hierauf achtet, desto einleuchtender wird es, daß alles, nicht unmittelbar nothwendige, Halten auf ein ursprüngliches, uns um unserer Natur willen nothwendiges, nicht erst von uns vermitteltes und begründetes, Halten das Nachdenken hinleite, auf ein Halten, welches im wirklichen Leben wenigstens das Halten der Sache in uns ist; — daß dieses auch in der Wissenschaft es sein und bleiben werde, ist um so mehr zu vermuthen, weil die Wissenschaft kein Gegensatz zum Leben und ein Widerspruch gegen dasselbe ist, sondern ein Seitenstück, eine Fackel, die als Theorie die Praxis erhellet, dasjenige verständlich und begreiflich macht, was an sich ein todtes Sein, ein sich selbst und uns Unbekanntes ist. — Der Wagebalken, woran das Wissen und das Leben im ursprünglichen Gleichgewichte hangen, kann durch mancherlei Irrthum in Bewegung gerathen; nach langen Schwingungen muß dennoch ihr Zwist sich endlich in Versöhnung wiederausgleichen.

Anm. Das Halten der Sache in uns bedingt auch alles mögliche und nothwendige freie Annehmen, weil das freie Annehmen nur um eines Gegenstandes und Zweckes willen möglich ist, welche also schon für wirklich gehalten sein müssen, aber nur für wirklich gehalten werden können auf den Grund der Thatsachen in uns. Im Besondern beruhet das nothwendige Annehmen (aus Pflicht) auf dem frühern Halten der Pflicht und der Pflichtsubjekte, d. h. unserer selbst und Anderer als den-

kender und wollender Wesen. Und wie sollten wir zu dem Halten der Wirklichkeit von Pflichtsubjekten und von Pflichtgeboten kommen können, wenn wir nicht von dem Halten der Sache in uns ausgingen? — Hieraus ist dann einleuchtend, daß alles Anerkennen sich stütze auf dem frühern Anerkennen der Sache in uns; kann dieser Boden wanken und wankt er, dann ist die Ruhe des nachdenkenden Menschen unwiederbringlich verloren.

§. 192.

Möglichkeit und Zweck einer Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens. (Vergl. §. 44. u. §. 175.).

Wenn von einer Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens die Rede kommt, dann ist die Aufgabe diese: Auszumachen, ob der Mensch durch die verschiedenen Zweige seines Erkenntnißvermögens, oder vielmehr durch welche aus ihnen er Dinge und Beschaffenheiten und Verhältnisse derselben auffasse, welche er nothwendig anzuerkennen hätte. Weil der Mensch einen innern Sinn hat, so kann er die verschiedenen Erkenntnißweisen beobachten und auffassen, und also auch bei jedem einzelnen Erkenntnißakte fragen, ob nach Feststellung des ursprünglichen Fürwirklichhaltens vermittelst des Begreifens auch eine Uebereinstimmung des Objektiven mit dem Subjektiven, des Realen und Idealen anerkannt werden müsse; ob solche Uebereinstimmung auch sei im sinnlichen Anschauen, im Anschauen durch Einbildungskraft, im Denken und Erkennen des Verstandes und der Vernunft; und so zeigt sich hier also, was §. 44. dahingestellt blieb, daß diese Kritik nicht allein angefangen und fortgesetzt, sondern auch geschlossen werden könne. Entweder wird dann das Resultat, es sei weder die Unzuverläßigkeit, noch auch die Zuverläßigkeit erwiesen, oder es sei erwiesen entweder die Unzuverläßigkeit oder die Zuverläßigkeit einigen oder allen Erkennens — außer demjenigen, was ursprünglich und unabänderlich für wahr gehalten werden muß, keines Erweises und Beweises fähig und bedürftig ist. — Jedes ist als das Resultat einer vollkommen möglichen Untersuchung denkbar, deren verschiedentlicher Ausgang entweder den Menschen beruhigt oder in Unruhe und Zwiespalt mit sich selbst versetzt. Sollte es aber auch entschieden sein, daß der eine Zweig des Erkenntnißvermögens, z. B. der Sinn, zu Aufschlüssen über die Dinge hin-

führte, welchen wir unbedingt vertrauen könnten und müßten, so würde damit noch gar nicht ausgemacht sein, daß nun auch jeder andere Zweig der erkennenden Kraft zur Wahrheit hin führe. — Man hat bekanntlich in der kritischen Philosophie die Behauptung durchzuführen gesucht, daß im Wege des Denkens und Erkennens keine Wahrheit in Ansehung der wichtigsten und erhabensten Erkenntnisse gefunden werden könne, und hat dadurch den Verstand in gewissem Sinne verdächtigt. Als man nun diese Verdächtigung des Verstandes nicht wissenschaftlich entkräften konnte, nahm man erst zu Machtsprüchen und endlich zu schiefem Witze seine Zuflucht, wodurch man alle Möglichkeit der Kritik des Erkenntnißvermögens wegzuraisonniren suchte.

Sehr gewöhnlich sagte man im erstern Falle: Es sei eine grundlose Voraussetzung, daß der Verstand weniger die Realitäten erfasse, als der Sinn; — während diejenigen, welche die rationalen Erkenntniß bestritten, dieses nie voraussetzten, sondern bewiesen haben wollten. Allein, wenn dies auch Voraussetzung gewesen wäre, so wäre die Falschheit der Voraussetzung doch mit solcher Gegenbehauptung noch nicht bewiesen; vielmehr wäre es immer noch eine gewiß gleiche Willkührlichkeit, sich auch dem Verstande und seinem Denken schon deßhalb zutrauensvoll zu überlassen, weil etwa der Sinn Zutrauen verdiente, welchem man übrigens eben so nur willkührlich, wenigstens nicht mit Einsicht seiner Nothwendigkeit, das Zutrauen schenkte. Konsequenter freilich, aber um nichts mehr begründet, mußte dagegen die Protestation Hegels gegen alles Kritisiren des Erkenntnißvermögens erscheinen. Er schreibt darüber so *):

«Der Gedanke», — daß man beim Philosophiren vor Allem das Erkenntnißvermögen prüfen solle, — «hat so plausibel ge«schienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung er«weckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegen«stände und dem Geschäfte mit denselben auf sich zurückgeführt «hat. Will man jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht «zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise «etwa untersuchen und beurtheilen lassen, als durch das Vor-

*) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. §. 10. S. 14—15. zw. Aufl.

«nehmen der eigenthümlichen Arbeit. Aber das Erkennen kann «nicht anders als erkennend untersucht werden, bei diesem so- «genannten Werkzeuge heißt, dasselbe untersuchen, nichts anders, «als Erkennen; Erkennen wollen aber, bevor man erkennt, ist «eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus: «Schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.»

Das mag wohl ungereimt erscheinen und von Vielen für ungereimt gehalten werden, über das Erkennen (eingerechnet das Anerkennen) erkennen, und sich ihm nicht eher hingeben zu wollen, als man darüber entschieden, es wahr oder falsch gefunden und dafür erklärt hat; es ist aber nicht ungereimt, wenigstens für die Vielen gilt es nicht als ungereimt, welche es mit einander reimen können, daß der Mensch das eine Mal etwas für wahrhalte, welches er ein anderes Mal für falsch hält, etwa weil er einen Fehler beging, oder sich übereilte, indem er gewisse Erscheinungen so, und nicht anders begriff; und daß nun der Mensch zu der Frage hinkomme, wann er denn nun irgend Etwas der Wahrheit gemäß erkenne?

Der Mensch kann über sein Erkennen wiedererkennen, ohne daß dieses Wiedererkennen dem frühern an Werth und Unwerth nach- oder auch nur gleichstände, schon aus dem Grunde, weil das Erkennen, und das Anerkennen des Werthes und Unwerthes des frühern Erkennens ein umsichtigeres, vorsichtigeres sein, und nun nothwendig um der Menschennatur willen so ausfallen kann, wie es ausfällt. Dies Anerkennen, welches in dem Erkennen über das Erkennen liegt, oder es begleitet, ist ein Entscheiden über den Werth des Erkennens; ist diese Entscheidung nothwendig und unwiderruflich, so muß der Mensch bei ihr und in ihr beharren; die Sache hat dann ihr Ende. Er könnte zwar immer noch von Neuem darüber denken und erkennen, aber unter der angenommenen Bedingung bliebe es ihm stets gültig, und grade um so mehr unumstößlich, je weniger er das bloße Erkennen, was ohne Anerkennen wäre, zuverläßig finden könnte trotz aller seiner subjektiven und objektiven Nothwendigkeit, welche es immer nur haben möchte. Doch müssen wir uns auf diese Gegenstand noch etwas tiefer einlassen.

Wenn es keine Kritik des Erkenntnißvermögens gibt, so gibt es offenbar auch keine Kritik des Erkennens für das erkennende Subjekt; denn Kritik des Erkenntnißvermögens (des dem Subjekte eigenen) und Kritik des Erkennens oder der Erkennt-

nisse des erkennenden Subjektes sind für jedes Subjekt, — also allgemein, — identische Ausdrücke. Ist aber die Beurtheilung seiner Erkenntnisse in Absicht auf die Entscheidung über ihren Werth oder Unwerth dem Subjekte so benommen und unmöglich, daß sie schon in ihrem Begriffe widersprechend ist, — wie dies Hegel glaubt, — so möchte das Subjekt die Gedanken und Erkenntnisse des Andern noch beurtheilen, wahr und falsch finden können; von einem Irrthume aber im eigenen Erkennen müßte das Subjekt so wenig einen Begriff fassen können, als von einer Wahrheit in demselben; es müßte daher allen seinen Erkenntnissen, Gedanken und Einfällen blindlings vertrauen und an sie sich hingeben. Nun lehrt aber die Erfahrung, daß nicht alle Menschen, vielmehr nur wenige Menschen einer gewissen Klasse, blindlings ihren Einfällen und ersten Urtheilen folgen; daß sie sehr wohl und oft über Irrthum in ihren Erkenntnissen belehrt seien; — und wie widersinnig wäre das nicht, daß der Mensch die Irrthümer Anderer sollte erkennen müssen, ohne über die Wahrheit in seinem Erkennen Zweifel und Entschiedenheit erregen zu können? Ist doch sein Erkennen ihm mehr unmittelbar bekannt, als das Erkennen des Andern! Der Zweifel an die Wahrheit des Erkennens ist freilich dem Menschen nicht angeboren, viel eher der Glaube an dieselbe; allein es kann durch mancherlei Umstände, im Besondern durch die Entdeckung vorgekommener Irrthümer und des Widerspruchs, der Zweifel an die Zuverläßigkeit mancher Arten der Erkenntnisse rege werden, ohne darum nun a priori ein Zweifel an die Zuverläßigkeit aller Erkenntnisse zu werden. Aber nur so lange der Zweifel an die Zuverläßigkeit irgend einer Art von Erkenntnissen nicht möglich ist, so lange ist auch die Hoffnung da, die Zweifel in Rücksicht der übrigen Erkenntnisse zu lösen, und also zu bestimmen, bei welchem Gebrauche der einzelnen Erkenntnißkräfte dieselben zur Wahrheit verhelfen, so daß kein Zweifelsgrund mehr zu finden und zu suchen ist, etwa deßwegen nicht, weil wir einer Erkenntniß ursprünglich beistimmen. Wäre der Zweifel a priori und gegen alles Erkennen gerichtet, so müßte freilich alle Kritik unmöglich werden, weil man ohne (das bezweifelte) Erkennen nicht zur Entscheidung kommen könnte, welche hier dann keine unbedingte und gar keine Entscheidung und Entschiedenheit, sondern Unentschiedenheit sein würde. —

Mag aber auch immerhin die Entgegensetzung der Wahrheit und der Falschheit zureichend die Fähigkeit des Menschen in Erreichung der Wahrheit verbürgen; es kommt nicht so sehr darauf an, auszumachen, ob der Mensch irgendwo Wahrheit habe, als es vielmehr darauf ankommt: In welchen Erkenntnissen die Wahrheit zu suchen sei. Und dann wäre es doch sonderbar, wenn hierüber kein zureichend sicheres Endurtheil sollte erwartet werden können. — Dann aber sieht man auch leicht, daß alle Kritik des Erkenntnißvermögens es auch wirklich nicht sowohl zum Zwecke habe, auszumachen, ob im Erkennen überhaupt Wahrheit sei, als vielmehr auszumachen, in welchen Erkenntnissen Wahrheit liege? welche Vermögen zur Wahrheit führen und Wahrheitsvermögen heißen können, und in welcher Weise ihres Wirkens dieselben zur Wahrheit hinbringen? d. h. zu einem Etwas, welches der Mensch nothwendig als Wahrheit gelten läßt .... So muß der reflektirende Psychologe die Sache ansehen und dann über das vorstehende Urtheil Hegel's urtheilen, daß es ein voreiliges und irriges Urtheil sei. — Was den scholastischen Witz betrifft, so hat schon Troxler *) bemerkt, daß derselbe hier sehr schief angewandt sei; und so viel ist auch ohne dies klar, daß es nicht so absurd sei, theoretische Anweisung zum Schwimmen zu suchen und zu nehmen, bevor man sich ins Wasser wagt, um zu schwimmen; — das Erkennen hat uns die Natur freilich gelehrt, und wir fahren auch bei allem Kritisiren des Erkennens im Erkennen fort, so

*) Sieh' Troxler, Logik. Bd. I. S. 36. »Kant meinte, man sollte »erst das Erkennen kritisch erkennen lernen, ehe man mit ihm ans wirk»liche Erkennen gehe;« in der Philosophie nämlich, worin es doch vorzugsweise auf die Entscheidung über Wahrheit gewisser Erkenntnisse ankommt; — »Hegel dagegen bemerkte, die Behauptung, der »Gebrauch des Erkenntnißvermögens sei erst nach erlangter Erkennt»niß desselben zu gestatten, gleiche dem Vorschlage jenes Scholasti»kus, der nicht früher ins Wasser zu gehen sich vornahm, bis er »das Schwimmen erlernt.« »Hegels Witz ist schief .... Das »Denken, oder Erkennen also, wie das Schwimmen, das Fliegen »u. s. f., jede Kraftverwendung wird durch die Praxis erlernt, und »durch die Theorie erkannt, oder Kraftinnerung. Wenn also vor »Kant die Untersuchung geradezu auf die Erkenntnißgegen»stände ausging, so führte dieser selbstständige Geist sie auf das »Erkenntnißvermögen zurück, und ergänzte und vollendete »dadurch erst die Untersuchung.«

aber, daß die eine Erkenntniß der Gegenstand des andern Erkennens wird. Dies scheint uns nicht absurd zu sein, ist es auch gewiß nicht, wenigstens können wir nicht glauben, daß es absurd sei, und eben so wenig daß ein Anderer es absurd finden werde, welcher die Sache richtig überdenkt *). —

§. 193.

Gehört das Anerkennen einem besondern Seelenvermögen an? — Wahrheitsvermögen.

Weil das Anerkennen ein von allen andern Akten, besonders den Denk- und Erkenntnißakten, wesentlich verschiedener Akt ist, so ist auch das Vermögen dieser Akte ein von den übrigen Vermögen, besonders dem Denk- und Erkenntnißvermögen verschiedenes, ein besonderes Vermögen der menschlichen Seele. Doch aber folgt daraus noch nicht, daß es nicht mit einem andern Vermögen noch unter denselben Namen zusammenbefaßt werden könne; und dieses möchte wohl um so eher zulässig sein, da die Sprache von einem besondern Anerkennungs-Vermögen nichts weiß. Man könnte hier vielleicht an das Wahrheitsvermögen denken, welches man zuweilen nennen hört; auch an das Wahrheitsgefühl und den Wahrheitssinn. Man könnte an diese hier zu denken deßhalb versucht werden, weil der Mensch zu den Realitäten und der Wahrheit allein durch unmittelbares und mittelbares Anerkennen hingelangt oder hinzugelangen streben kann. — Was nun aber zunächst den Ausdruck

---

*) Weil Hegel in der angeführten Stelle der Encyklopädie nicht mehr verweiset auf seine Phänomenologie des Geistes, in welcher von S. 1—9 u. flgg. dieselben Behauptungen vorgetragen werden, nur mit mehr Rücksicht auf den Charakter des Erkennens als eines Mittels oder Werkzeuges, um Wahrheit zu finden, und in mehreren Worten, als oben: so glaubten wir auch auf diese Phänomenologie selbst nicht nothwendig Rücksicht nehmen zu müssen, um in der Beurtheilung jener Stelle nicht ungerecht zu sein; — doch glauben wir noch bemerken zu dürfen, daß die Erkenntniß, der Gedanke, das Urtheil, nicht nothwendig als Mittel oder Werkzeuge anzusehen seien, um die Wahrheit, die außer ihnen läge, zu fassen; daß sie selbst wahr sein können, und unbezweifelbar nicht selten selbst wahr seien, und daß nur das Seiende nothwendig immer Objekt und Gegensatz der Erkenntniß sei.

Wahrheitssinn betrifft, so muß man nicht durch die Endung Sinn sich verleiten lassen, an ein Vermögen des unmittelbaren Gewahrnehmens oder Schauens der Wahrheit zu denken; ein solches ist und bleibt eine Dichtung. Daß der Mensch nicht selten sogleich ohne tiefes und langes Nachdenken die Wahrheit trifft, und der gesunde Menschenverstand oft dieselbe unmittelbar zu erreichen scheint, beruhet sowohl auf einem glücklichen und richtigen Takte, die Dinge alsbald in der Verbindung zu denken, welche sie nach richtigem Dafürhalten mit einander haben, als auch auf dem Zufalle, daß sie ungehindert den Weg gehen und im Nu vollenden können, während sonst mancherlei Hindernisse den Weg versperren, worauf nach §. 183—189. das richtige Fürwahrhalten entsteht.

Der Sprachgebrauch, wenn man von den Irregularitäten einiger Neuern in Ansehung des Gebrauches dieses Wortes absieht, nennt einen Wahrheitssinn auch nicht das Vermögen, Wahrheit zu finden und unmittelbar zu treffen, sondern vielmehr das Vermögen des regen Interesse für Wahrheit, und spricht daher von einem Sinne für Wahrheit. Es fällt dann der Wahrheitssinn zusammen mit dem Wahrheitsgefühle, woran hier beim Anerkennen offenbar gar nicht mehr zu denken ist. Zwar ist man auch hie und da, irregeleitet durch die Bezeichnung des Gefühles, in die Verwirrung gerathen, das Wahrheitsgefühl aufzufassen als ein Fühlen, gleichsam Tasten, oder als ein dunkles Erkennen der Wahrheit, was nicht auf klar gedachten und gesehenen Gründen beruht, und eben so wenig selbst ein entschiedenes Anerkennen des Wahren wäre; man hat sich dann veranlaßt gesehen, diejenigen Philosophen in ihrer Blöße darzustellen, welche die Wahrheit durch solches Fühlen zu erreichen streben. Allein bei dem Worte Wahrheitsgefühl denken wohl kaum noch Wenige an solches Fühlen der Wahrheit, und die Sprache will unstreitig damit nur wieder das Gefühl für Wahrheit, einen Gemüthszustand bezeichnen. Wir sagen zuweilen: Ich fühle wohl, daß darin Wahrheit liege, ich erkenne sie aber noch nicht klar; solches Fühlen, — welches freilich für den Philosophen keine Bedeutung haben kann, — ist nicht das Wahrheitsgefühl, das rege Wohlgefallen an Wahrheit. Mehr aber, als Alles, ist es zu verwundern, daß man die bezeichneten Zustände des Fühlens, d. i. des dunklen Erkennens, des Wahren in der Theorie des Gefühlvermögens als dahin gehö-

rig behandeln, und, weil man darin keinen Gemüthszustand, kein Gefallen mehr fand, das Wahrheitsgefühl mit allen Gefühlen dem Gefühlsvermögen absprechen und somit dieses aufheben konnte, wie es z. B. von Krug*) geschehen ist. Wenn von einem Gefühlsvermögen und von Gefühlen schlechthin die Rede ist, dann denkt man gar nicht mehr an die Akte, worin etwas klar oder dunkel erkannt würde, sondern an die Zustände des Gefallen- und Mißfallen-Habens an einem Etwas und beim Wahrheitsgefühle an jenes Gefallen an Wahrheit, Mißfallen am Irrthume. Die Ausdrücke Gefallen haben, Lust haben u. s. w., sind der Bedeutung nach identisch mit den andern, aber weit ungenauern: Gefallen empfinden, Lust fühlen u. s. w., und die Identität, oder vielmehr die im Sprachgebrauche tolerirte Verwechselung der genannten Ausdrücke, wovon die letztern entweder Pleonasmen oder unrichtige Ausdrücke sind, ist sichtbar denjenigen ganz und gar entgangen, welche in der Theorie der Gefühle nur an ein dunkeles Erkennen eines Etwas, als Wahrheit, Schönheit u. s. w., gedacht haben. Darüber ein Mehreres in der Theorie der Entstehung der Gefühle.

Wenn man das Wort Wahrheitsvermögen in der Sprache gebraucht, und ein solches Vermögen also auch kennet, so bezeichnet man damit dasjenige Vermögen, welches über Wahrheit und Falschheit entscheidet oder richtet; es ist dann offenbar mit dem Anerkennungsvermögen identisch; man legt aber stets der Vernunft das Vermögen bei, über Wahrheit zu erkennen, zu richten; sie gilt als Wahrheitsvermögen; und dann ist hiernach auch das Anerkennen die höchste und letzte Funktion der theoretischen Vernunft zu heißen. Der allgemeine Sprachgebrauch bezeichnet das Wahrheitsvermögen nicht als ein besonderes Seelenvermögen; sondern wie wir fragen, ob der Sinn, ob der Verstand u. s. w., Wahrheitsvermögen sei, so ver-

---

*) Sieh' Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. Die enorme Verwechselung der verschiedensten Dinge, welche in dieser Schrift durchgreifend ist, hat an vielen Stellen Reubig in seiner Gefühllehre (1829.) in treffenden psychologischen Bemerkungen bereits gerügt. Unten in der Theorie des Gefühlsvermögens wird darüber das Weitere vorkommen müssen.

steht überhaupt der allgemeine Sprachgebrauch darunter nichts Anderes, als ein theoretisches Vermögen, welches in seinen Funktionen Wahrheit findet; und dann ist bekannt, daß man allgemein die Vernunft bezeichnet als die entscheidende Richterinn über Wahrheit und Falschheit, Gutes und Böses, Irrthum, Täuschung u. s. w. Schon deßhalb ist nun auch die Wissenschaft befugt, sie als Anerkennungsvermögen zu betrachten.

Zu diesem zufällig scheinenden Grunde kommt aber noch ein nöthigender Grund hinzu. Das Anerkennen ist in vielen, sogar in den meisten Fällen schon in solche Akte verwebt und verschlungen, welche nach den Lehren der Psychologie der Vernunft angehören. Das Anerkennen ist nämlich nothwendig in das Begreifen verwebt; ja das Begreifen ist selbst das Anerkennen eines Grundes, wenn es das Begreifen eines als seiend Gedachten und für wirklich Gehaltenen ist; denn nur durch das Anerkennen oder durch das Fürwirklichhalten des Grundes, aber noch nicht durch das bloße Denken (und Erkennen) wird ein solches Begreifen vollendet; durch dies Begreifen aber gelangen wir zu dem bei Weitem größern Theile der Wirklichkeit (§. 184. c. aaa.); also durch eine Thätigkeit der Vernunft. Ist hier das Anerkennen nun Sache der Vernunft, so läßt sich jeder gleichartige Zustand, d. h. alles Anerkennen nur der Vernunft beilegen (§. 9. aa. und Anm.). Daher gehört also auch das erste Anerkennen des vom Verstande Gedachten der Vernunft an (§. 183. a. b.), wie alles übrige; dem Verstande kann es nie beigelegt werden, weil es für alle Zwecke des Verstehens eine Sache ohne allen Einfluß ist, ob das Ding anerkannt werde, oder nicht.

Wenn das Anerkennen das Fürwirklichhalten ist, also zu theoretischen Zwecken Statt hat und auf theoretischer Unterlage fußet, so heißt es das Anerkennen (Fürwirklichhalten) der theoretischen Vernunft; ist es dann aus der Lebhaftigkeit der Vorstellungen hervorgegangen, so heißt es das Fürwirklichhalten aus Einbildung; liegt ihm Klarheit des Anschauens und Denkens zum Grunde, so heißt es Fürwirklichhalten aus Einsicht. Geht aber das Anerkennen hervor aus praktischen Beweggründen und zu vernünftigen Zwecken, so heißt es das Annehmen der praktischen Vernunft, der moralischen oder der verpflichtenden; in Fällen des An-

nehmens zu niedern Zwecken und aus niedern Beweggründen könnte es das Annehmen der Sinnlichkeit heißen. Diese letztern Benennungen sind nicht so zu verstehen, als wenn die praktische Vernunft und die Sinnlichkeit entschieden; sie bewegen vielmehr, oder bestimmen zur Entscheidung, die Vernunft fordernd, rücksichtlich rathend, die Sinnlichkeit reizend; der anerkennende Akt läßt sich stets nur derselben Seite im Ich zuweisen, der theoretischen Vernunft. — Die theoretische Vernunft ist also als Denkvermögen das Vermögen, Gründe, Ursachen und Kräfte zu denken; als Erkenntnißvermögen das Vermögen, Gründe, Ursachen, Kräfte u. s. w. zu erkennen; als Wahrheitsvermögen das Vermögen, das Denken und Erkennen anzuerkennen, das Vermögen über Wahrheit und Falschheit zu entscheiden.

§. 194.

Zustände, welche aus dem Anerkennen resultiren.

Wenn wir angeschaut, gedacht und erkannt haben, erkennen wir auch an; in diesem Augenblicke entscheiden wir uns (wenn der Zustand mehr Bewußtsein und Ueberlegung bei sich führt), oder werden wir entschieden (wenn weniger Bewußtsein und Selbstthätigkeit darin vorkommen); aus diesem Zustande des Entschieden werdens, rücksichtlich des uns-Entscheidens resultirt alsdann der Zustand des Entschieden seins, oder der Entschiedenheit. Wir sind nun entschieden über die Wirklichkeit des Gedachten und Erkannten, über die Wahrheit der Erkenntniß und des Gedankens; — und wenn das Denken ein Denken des Nichtseins oder des Nichtsoseins, das Erkennen ein Erkennen des Nichtseins oder des Nichtsoseins war: so sind wir entschieden über die Nichtwirklichkeit der Sache, solcher Sache, und über die Falschheit des Denkens und Erkennens solcher Wirklichkeit. Dieser Zustand der Entschiedenheit ist nur dann da, wenn völliges Anerkennen dawar; er bleibt aber auch dann nicht immer fortbestehen, weil das Anerkennen Modifikationen leiden und von seiner Fülle verlieren kann; — er ist aber gar nicht da, wenn nicht das Anerkennen ein völliges war. So sehe ich in einiger Entfernung ein Etwas liegen; ich denke, es sei ein Apfel, erkenne so, erkenne völlig so an, und bin dann

so entschieden. Bald darauf bin ich dem Dinge näher; ich sehe dasselbe nicht mehr so und denke, es könne wohl eine Birne sein; ich begreife nämlich mein Sehen des Dinges als eines solchen, wie ich es sehe, nun auch noch, wenn ich eine Birne dort annehme, ohne daß ich jedoch so begreifen müßte und entscheidend anerkennete; die frühere Entschiedenheit wankt, ich vermuthe nun und meine nur in halber Ungewißheit, es sei eine Birne, und dann wieder, es sei ein Apfel; und endlich werde ich und bin ich entschieden, es sei kein Apfel, es sei eine Birne.

Es liegt also in der Entschiedenheit unsere Ansicht über die Uebereinstimmung des Seins und Erkennens ausgesprochen, welche im Anerkennen gebildet wurde. Dieser Zustand der Entschiedenheit kann nach dem Gesagten

a) fortbestehen, und kann auch übergehen in eine Entschiedenheit für das Gegentheil; er kann auch

b) übergehen in den Zustand der Unentschiedenheit, oder des Schwankens.

§. 193.

Ueber a. Ueber den Zustand der Entschiedenheit. Glauben.

Mag die Entschiedenheit fortbestehen, oder in eine Entschiedenheit für das Gegentheil übergehen, in beiden Fällen ist der Zustand da, welcher im allgemeinen Sprachgebrauche Glauben heißt. Ich glaubte anfangs, es läge ein Apfel vor mir; nachher glaubte ich, es läge eine Birne da, oder läugnete, daß ein Apfel daliege. (Das Läugnen ist auch ein Glauben, aber der Glaube an ein Nichtsein, und gemeiniglich eine in Worten ausgedrückte Entschiedenheit für das Gegentheil.) — Dieser Zustand des Glaubens, als der Zustand der Entschiedenheit, und zwar der vollen oder unbedingten, schließt offenbar alle Unentschiedenheit aus. — Diese Bedeutung des Wortes Glauben finden wir in allen unsern gewöhnlichsten Redensarten. So sagen wir: Der Mensch glaubt seinen Sinnen nicht mehr; damit wollen wir sagen: er glaubt nicht mehr, daß die Dinge so seien, als er sie durch Sinn anschaut; ferner: Der Mensch glaubt jedem Gerede der Leute, glaubt Alles, was seine

Einbildungskraft ihm vorspiegelt; — so sagt der Gläubige: Ich glaube an das Dasein Gottes. Immer hat in solchen Redensarten das Wort Glauben dieselbe Bedeutung, die des Entschiedenseins über Wirklichkeit, rücksichtlich über Wahrheit. Und wenn jemand bevor er gerichtlich einen Eidschwur leistet, sein Glaubensbekenntniß ablegen soll, was Anderes will man dann erfahren, als dies, worüber der Mensch entschieden sei, woran er festhalte? Das Wort Glauben in jedem beliebigen andern Sinne genommen, wäre es, wenn nicht sogar lächerlich, doch mindestens ohne allen vernünftigen Zweck, ein Glaubensbekenntniß abzulegen und abzufordern.

Der Glaube kann ein gegründeter oder vernünftiger, kann eben so ein grundloser und unvernünftiger sein. Als grundlos muß jeder Glaube gelten, wovon man keinen Grund angeben kann; er ist gänzlich blind, und diesem Glauben kommt jeder andere Glaube mehr oder minder nahe, von dem man keinen zureichenden Grund angeben kann, oder auch wobei dem Anerkennen nur unzulängliche und als solche erkannte Gründe unterliegen; auch dieser Glaube gehört in die Kategorie des unvernünftigen Glaubens, und in religiösen und in moralischen Dingen heißt ein solcher Glaube Aberglaube (Afterglaube.). Vernünftig kann nur derjenige Glaube heißen, welcher auf erkannten zureichenden oder hinreichenden Gründen fußet. Hinreichende Gründe sind aber nur solche, welche Nöthigung haben, d. h. Gründe, welche entweder der Art sind, daß, falls auf sie hin nicht anerkannt würde, irgend eine anerkannte Wirklichkeit für unmöglich erachtet werden müßte, — und dies gilt vom theoretisch begründeten Glauben, — oder welche darin liegen, daß eine wirklich zu erfüllende Pflicht nicht erfüllt werden könnte, rücksichtlich die Erfüllung einer als vollkommen möglich erachteten Pflicht allgemein unmöglich würde, falls man eine gedachte Wirklichkeit nicht anerkennen wollte.

Nicht aber bei allen Subjekten ist dann derselbe Grund von gleicher Wirkung in dieser Rücksicht. Der ungebildete Naturmensch ist im Begreifen mehr beschränkt und von wenigerer Umsicht, als der Gebildete; ihm ist manches nur aus einem Grunde begreiflich und in einer Weise, während der Gebildete an viele andere Gründe zu denken, in vielen Weisen zu begreifen vermag; jenem gilt daher mit Nothwendigkeit manche Sache als ein Grund für wirklich, und manche Ansicht von einer Sache

für wahr, welche dieser nicht, mindestens nicht nothwendig, anerkennt; — jener glaubt so mit Nothwendigkeit, dieser würde mit mehr Willkühr so glauben. Dem ungebildeten Naturmenschen ist es sehr natürlich, bei jedem auffallenden Phänomene in der Natur zur Erklärung desselben an seinen deum ex machina zu appelliren, als der unmittelbaren und nächsten Ursache der Phänomene, welche der Naturkundige aus vielen erkannten Kräften und Wirkungsweisen derselben begreiflich findet. So auch glaubt der eine aus vermeintlicher Pflicht (und wirklicher Pflicht für ihn) mancherlei, was der andere aus Pflicht nicht glaubt, wenigstens nicht glaubt aus Pflicht.

Die Zulänglichkeit der Gründe, oder die Bestimmung, was nöthigender Grund sei, ist also sehr relativ; doch aber läßt sich die Art der Gründe leicht im Allgemeinen bestimmen, welche absolute, theoretische oder praktische, Nöthigung haben, und diese Bestimmung sollte man bei jedem voraussetzen, der auf einige philosophische Bildung Anspruch macht; und bei jedem Philosophen sollte man erwarten, daß nur dieser Bestimmung gemäß für wirklich und für wahr gehalten würde. Dasjenige muß nämlich mit absoluter Nöthigung geglaubt werden, dessen Nichtanerkennen für die menschliche Natur, — insbesondere für die menschliche Vernunft nicht möglich ist, so lange sie möglich finden, begreifen und verpflichten soll. Was dieses nun Alles sei, darüber kann nur in der Wissenschaft entschieden werden, welche es mit der wahrhaft nothwendigen und deßhalb allein zuverlässigen Bestimmung der Wahrheit zu thun hat, nämlich in der Philosophie, welche dann lehrt, daß derjenige Grund ein nöthigender sei, dessen Nichtanerkennung die Nichtanerkennung einer gewissen Wirklichkeit nach sich ziehen, oder eine gewisse Pflicht unerfüllbar machen würde; welche die gewisse Wirklichkeit, wie die gewisse Pflicht nachweiset, und auf deren Grund man über andere Wirklichkeiten gewiß wird. — Das Annehmen aus Neigung, wie das Halten aus Einbildung können dann bei dem Nachdenkenden nicht weiter in Betracht kommen, als solche, die zureichend begründet wären, etwa durch Gefühl und Lebhaftigkeit der Vorstellungen. Diese sind so wandelbar, als alle Umstände des menschlichen Lebens; ein darauf fußender Glaube wankt bei jedem Winde und Lüftchen anderer Lehre oder sogar anderer Gemüthsstimmung. Nur Sachgründe können gelten. —

Daß der durch nöthigende Gründe bestimmte, der nothwendige Glaube allein zureichend begründet sei, — und

für den vernünftigen Menschen allein Werth habe, kommt einzig und allein daher, daß jeder andere nicht nothwendig ist, nämlich nicht nothwendig das ist, was er ist; er ist zufällig, und wie alle Zufälligkeit deßhalb allem Wechsel preisgegeben; es ist bei jedem andern, als dem nothwendigen, Glauben die Möglichkeit da, anders zu glauben, als geglaubt wird; und wie sollte es dann vernünftig sein, grade so zu glauben? Es ist nicht allein möglich, daß der nicht nothwendige Glaube einmal übergehe in den Unglauben, oder gar in den Glauben an das Gegentheil; dieses ist vielmehr auch höchst wahrscheinlich, weil jeder Augenblick des Lebens, von unzähligen Veränderungen in uns und außer uns begleitet, die traurige Gefahr und Wahrscheinlichkeit mit sich führt, daß von dem schwachen Fundamente des Glaubens der Grundstein und Eckstein weggenommen werde und mit ihm der Glaube und unsere Wirklichkeit. — Hieraus ergibt sich, wie unklug es sei, ohne nöthigende Gründe zu glauben; aber auch, daß es für die Vernunft entehrend und fast durchgängig unsittlich sei, ohne solche Gründe zu glauben, sobald die Dinge einige Wichtigkeit haben. Von jeder wahren Moral muß es für unsittlich erklärt werden, sobald in Sachen der Pflichterkenntniß leichtgläubig und leichtsinnig, nicht mehr nach dem Gewicht der Gründe entschieden wird; und mittelbar erscheint dann sogar auch in nicht-sittlichen Dingen die Leichtgläubigkeit deßhalb als unsittlich, weil dadurch eine Maxime begründet wird, womit die strengste Forschung nach der Wahrheit nicht mehr bestehen kann. —

Der Glaube, welcher auf nicht nöthigenden (und erkannten) Gründen beruhet, kann an sich sicher und zuverläßig sein, steht aber bei dem Subjekte allem Aberglauben gleich.

Wenn aber nur der abgenöthigte Glaube als ein des Menschen würdiger Glaube angesehen wird, so wird freilich hierdurch mancher ererbten und auch ziemlich verbreiteten Ansicht widersprochen; Manches fällt dann als nutzlos zusammen, was nicht selten hochgepriesen ist; doch aber ist das, was so untergehen sollte, seines Unterganges schon lange werth gewesen. —

Auch der Ansicht, wornach es Pflicht sein soll, ohne Erkenntniß von Gründen und zwar zureichenden Gründen demüthig und fromm zu glauben, ist hierdurch widersprochen; nicht, als wenn es nicht Pflicht sein könnte, fromm und

demüthig zu glauben; vielmehr, weil derjenige Glaube nicht fromm und demüthig, — weil nicht moralisch, — sondern nur gemächlich, oder gar stolz heißen kann, der nicht erst nach scharfer Prüfung der Gründe Wurzel greift. Vom blinden Glauben und Köhlerglauben ist jener sogenannte fromme Glaube durch nichts, als durch den frommen Namen verschieden. Nicht zu verwechseln aber mit dem hier sogenannten demüthigen Glauben, ist der, im kirchlichen Sprachgebrauche sogenannte, Herzensglaube. Dieser besteht nicht in dem kalten Anerkennen einer Wirklichkeit oder Wahrheit, — ist also auch kein eigentlicher Glaube zu heißen; — sondern er besteht in derjenigen Gesinnung und Gemüthsstimmung, in denen der Mensch im Wollen und Handeln an seinen Glauben sich hingibt, ihm in sittlichen und religiösen Dingen sich gänzlich konform verhält, so daß sein Handeln ein manifestirter Glaube wird; er ist ein werkthätiger Glaube. Dieser setzt dann jenen Vernunft-Glauben voraus, welchen man oft im Gegensatze, oder auch als Seitenstück zum Herzensglauben, den Verstandesglauben nennt; — der Herzensglaube steht dann über dem Verstandesglauben, weil er das Werk der Freiheit ist, auf freiem Willensentschluß beruhet, also nicht andemonstrirt werden kann; jener ist meistens das Werk physischer Nothwendigkeit, und zwar dann am meisten, wenn er am meisten vernünftig ist; er steht unter jenem, dem Herzensglauben also, soweit die Nothwendigkeit der Natur unter der Freiheit steht. — Das Herz kann zum Glauben stimmen und bewegen, nicht glauben; das Herz (Gemüth) stimmt und bewegt zum Glauben, wenn jener Stimmung und Bewegung nicht triftigere Gründe, als Gefühle unterliegen.

Anm. 1. Für die auf wahre Ueberzeugung ausgehende Wissenschaft ist dem Gesagten gemäß nichts so sehr erforderlich, als ein solcher Gang der Untersuchung, der alle offenen und dunklen Wege des Zweifels durchdringt und durch sie hindurchführt bis zur klaren Vollendung. Die Zweifel wollen einmal durchklaubt seyn; die Zweifel, welche entstehen können in Ansehung einer Wahrheit, machen sich auch früher oder später, in diesem oder in jenem Subjekte wirklich Luft, schwächen dann nicht allein den Glauben (die Entschiedenheit), sondern haben ihn schon gänzlich aufgehoben. Daß sie wirklich sich Luft machen werden, wird immer um so wahrscheinlicher, je mehr die übrigen Erkenntnisse des Subjektes an Umfang und Gediegenheit gewinnen. Was soll man nun darüber denken, wenn man es einem großen Theologen und Philosophen zum Vorwurfe machte, daß er in seiner Weise, die Wahrheit der wichtigsten Lehren zu begründen, alle denkbaren und möglichen Irrgänge zu

zeigen, zu beleuchten, und nur im Durchgange durch die Zweifel die Lehren zu begründen suchte? Je wichtiger die Wahrheiten sind, desto mehr wird es nothwendig, so zu verfahren. Und was soll man von einer Lehre halten, die das Licht nicht vertragen kann, es scheut? und was von einem Lehrer, der vor dem Zweifler und Zweifel sich fürchtet, oder Andere sich fürchten macht? — Hielt man es vielleicht für ketzerisch, wenn man der Weisung des Paulus folgen wollte: **Probate omnia, quod bonum est, tenete?**

Anm. 2. Manche halten dafür, daß, wenn nur der nothwendige Glauben ein vernünftiger, jeder andere ein unvernünftiger genannt werde, wie es von uns geschieht, alsdann jedem Glauben alles sittliche Verdienst abgesprochen werde, weil in der Nothwendigkeit gar kein Verdienst begründet liegen könne, mit ihr aller Antheil des Willens, also alles Verdienst aufgehoben sei. Allein dem sogenannten Verstandesglauben, dem Besitze einer, gleichviel wie? erworbenen Entschiedenheit, hat auch wohl noch kein Vernünftiger einen selbstständigen Werth beigelegt, d. h. einen solchen, welcher in ihm begründet läge; das Verdienst liegt nur in dem Handeln, welches jenem Glauben gemäß ist, in dem thätigen Glauben. Doch aber läßt sich in einem gewissen Betracht auch dem Glauben, wovon Rede war, ein Werth und damit Verdienst vindiziren, welches aber nicht so sehr ihm selbst, als vielmehr seiner Erzeugung und Erhaltung zugesprochen würde. Das Verdienstliche besteht dann nämlich darin, daß der Mensch, um zu seinem Endzwecke, der sittlichen Vollkommenheit, zu gelangen, sich bemühet, zunächst zur Entschiedenheit über die Realität der von ihm gedachten Gegenstände, — der sinnlichen und übersinnlichen, — zu gelangen, die errungene Entschiedenheit durch die Wegräumung des Dunkels seiner Erkenntnisse und der etwa aufkommenden Zweifel, wie aller möglichen Zweifel zu befestigen, intensiv zu stärken; durch Niederdrückung solcher Phantasmen, Gefühle und Begierden, welche kein Zutrauen verdienen, aber den Glauben zerrütten können, ihn zu erhalten sucht, und durch öftere lebendige Vorhaltung der zum Glauben nöthigenden Gründe ihn zu beleben sich bestrebt, damit er immer mehr und mehr zu Fleisch und Blut werde, und der Wille, auf ihm fußend, um so mehr ihm gemäß sich bestimmen könne, je mehr die Sinnlichkeit ihn für ihre Zwecke zu gewinnen thätig ist. Dieses Verdienst (der Erwerbung, Uebung und Aufrechthaltung) des Glaubens bleibt aber auch dem auf nöthigenden Gründen beruhenden Glauben, und zwar wiederum grade um so mehr, je mehr er auf nöthigenden Gründen beruhet, je mehr er nothwendig, je weniger er zufällig und dem Wechsel preisgegeben ist.

Wenn überhaupt von einem Verdienste des Glaubens Rede kommen kann, so kann es doch nur in Sachen des Verdienstes, des Guten und Heiligen vorkommen. In diesen Dingen ist aber fast aller Glaube, außer dem absolut blinden, welchen die Vernunft kategorisch verbietet, ein aus dem nothwendigen, nämlich sittlich-nothwendigen oder gebotenen Annehmen der praktischen Vernunft hervorgehender Glaube. Wie sollte nun die Uebernahme, Erwerbung und Erhaltung dieses Glaubens nicht verdienstlich sein, da er nur Pflichterfüllung selbst ist und um der Pflichterfüllung willen entsteht? Ist doch nur das verdienstlich, was die Erfüllung eines

Vernunft-Gebotes, rücksichtlich Rathes ist, welche die Vernunft vorschreibt und durch sie die Gottheit! Dieser Glaube also bleibt verdienstlich, weil er sittlich nothwendig und also physisch frei ist. — Allein auch der, aus dem physisch-nothwendigen Halten der theoretischen Vernunft hervorgehende, physisch-nothwendige Glaube ist nicht ohne dieses Verdienst; z. B. der Glaube an das Dasein Gottes, wenn er durch den kosmologischen Beweis der Abstammung der Dinge von einander (für die theoretische Vernunft) nothwendig wird; nicht etwa, weil der Mensch in ihm einer physischen Nothwendigkeit nachgäbe, sondern vielmehr, weil auch zur Erzeugung und Uebung dieses Glaubens der freie Wille wirksam sein kann. Dieser Glaube ist nämlich, wie es gewöhnlich oder immer mit dem Glauben in moralischen und religiösen Dingen der Fall ist, ein sehr vermittelter Glaube, so daß er nicht eintreten oder nicht bestehen kann als nothwendige Entschiedenheit, ohne daß zuvor auch manche Hindernisse weggeräumt, manche Erkenntnisse erworben sind, und, — was vorzüglich in Betracht kommt, — ein ernstes Bestreben, mit der Sache aufs Reine zu kommen, unsere Schritte geleitet hat. Daß nun unser gute Wille für und gegen solchen Glauben wirken könne, bedarf dann wohl keiner Auseinandersetzung mehr. —

Man wird diese Bemerkungen mit dem Umstande entschuldigen, daß der Unverstand derjenigen sie veranlaßt hat, welche als Verfechter einer ratio ignava aller vernünftigen Vernunft den Krieg erklärt haben.

Anm. 3. Manche irrige Erklärung vom Glauben, und selbst manche irrige Ansicht vom Glauben ist daher entstanden, daß man bei dem Worte Glaube oder Glauben an den Inbegriff von Lehren und Wahrheiten vorzugsweise dachte, welchem die einzelnen kirchlichen Korporationen und Konfessionen anhangen, und welchen man schlechthin Glauben heißt, z. B. christlichen, jüdischen Glauben ꝛc. Hätte man aber wiederum nur sorgsam die Entstehung dieser Redensarten beachtet, so hätte man auch darin die eigentliche Bedeutung des Wortes Glauben wiedergefunden. Denn der christliche Glaube z. B. ist ein Inbegriff von Lehren, woran die Christen wirklich glauben, rücksichtlich glauben sollten, so daß der, wer an sie in seinem Dafürhalten sich nicht hingibt, sich nothwendig aus der Korporation hinausbegibt, welche christliche Kirche heißt, — also aufhört, Christ zu sein, und mit Recht Christ zu heißen.

§. 196.

Fortsetzung. Ueber b. Meinen und Zweifeln.

Ueber b. Wird die Entschiedenheit für die Sache aufgehoben, ohne in eine Entschiedenheit für das Gegentheil überzugehen, so entsteht Unentschiedenheit, Zweifel im weitern Sinne; und alsdann sind drei Stufen derselben zu unterscheiden, nämlich:

aa) Die (erkannten) Gründen für und gegen sind im Gleichgewichte. In diesem Falle lassen wir die Sache

ganz dahingestellt sein; haesitamus incerti; wir sind im Zweifel, ob es so, oder anders sei oder geschehen werde. — So erzählt uns ein Jemand, welcher als ein aufrichtiger Mann angesehen ist, eine sehr sonderbare Geschichte; wir sind anfangs entschieden, daß er nur Wahrheit aussage, glauben ihm; bald darauf erscheint uns die Sache doch zu sonderbar, zu wenig aus dem natürlichen Laufe der Dinge begreiflich; von nun an lassen wir sie ganz dahingestellt sein, ohne die Autorität des Mannes ganz zu verwerfen, ohne auch der Erzählung zu glauben. Diesen Zustand bezeichnen wir auch mit den Worten: In Zweifel sein; doch ist die Konstruktion, ich zweifle, ich bin in Zweifel, ob es so, oder anders sei, in unserer Sprache nicht sehr gewöhnlich, weil das Wort Zweifeln eine andere gewöhnlichere Bedeutung hat *). — Krug hat den Zweifel nur als diese Unentschiedenheit aufgefaßt; man vergl. Handb. der Philos. Bd. I. S. 96; doch findet man diese Bedeutung auch noch öfter allein berücksichtigt, obgleich sie die ungewöhnlichere ist. — In diesem Zustande können wir ein gewisses Faktum, eine gewisse Wirklichkeit, eben so leicht durch diese Annahme über die Lage der Dinge zu begreifen, als durch jene; beide dringen sich heran, und keine bekommt das Uebergewicht. —

bb) Es kann die Unentschiedenheit ein Uebergewicht der Gründe gegen die Sache und die Wahrheit des Satzes mit sich führen, ohne dennoch allein Gewicht zu haben. Alsdann bezweifeln wir die Sache und dann ist der Zweifel im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes da; wir sind alsdann abgeneigt, einem Urtheile beizustimmen, und die Sache ist uns unwahrscheinlich;

---

*) Das lateinische dubito und addubito, das griechische ἀπορεῖν haben diese Bedeutung öfter. So z. B. sagt *Cicero* de natur. deor. l. I. im Anfange: Dubitare se Protagoras dixit: *an* dii sint, *nec ne*. *Nepos* im Conon. 5. 4. Illud addubitat, utrum Tiribazo sciente, an imprudente, sit factum. So auch ἀπορεῖν, in Verlegenheit, Ungewißheit oder Unentschiedenheit sein, ob etwas so, oder anders anzusehen, ob so oder anders zu handeln sei.

wir zweifeln daran, daß es so sei. Dieser Zweifel hat seine verschiedenen Stufen und Grade; er ist bald stärker, bald schwächer, bald aus erkannten Gegengründen entsprungen, bald aus solchen, welche uns bestimmen, ohne daß wir wissen, wie? Ein vernünftiger Zweifel kann nur da entstehen, wo die Vernunft keine absolute Nöthigung findet, irgend etwas so zu begreifen, daß dadurch auf eine gewisse Lage der Dinge geschlossen werden müßte, oder eine Erkenntniß fürwahranzunehmen, um einer Pflicht entsprechen zu können. — Eine Abneigung von der Beistimmung zum Urtheile ist der Charakter des Zweifels. — So unterscheiden wir den, der an das Dasein Gottes zweifelt, vom Gotteslängner; jener ist unentschieden, ob es einen Gott gebe, neigt aber noch erst zu der Entschiedenheit hin, welche im Gotteslängner völlig daliegt. — Und endlich

cc) kann die Unentschiedenheit eine solche sein, daß darin mehr erkannte Gründe oder unerkannte Beweggründe für die Sache streiten, wenigere dagegen, ohne daß diese letzteren dennoch = 0 wären. Wir sind zwar noch in etwa im Zweifel, vermuthen aber oder meinen, es verhalte sich so. Im Zustande des Meinens haben wir Wahrscheinlichkeit; wenn es uns scheint, als läge die Sache so oder so, dann meinen wir, es verhalte sich mit ihr so. Dieses Meinen entsteht daher, wenn ein Gedanke deßhalb annehmbar wird, weil das Gedachte in die Reihe des anerkannt Wirklichen hineinpaßt, aus ihm mancherlei begreiflich wird, was man bis dahin fast unbegreiflich fand; — doch aber sind dann immer noch keine nöthigenden Gründe da, dem Gedanken beizustimmen. — Das Vermuthen ist in den meisten Fällen mit Meinen identisch, nur bezeichnet jenes bestimmter die partiale Unentschiedenheit, und bezieht sich weniger auf die Gegenwart, mehr auf künftige Ereignisse, als das Meinen. — Eine Art des Meinens ist dann auch das Ahnden, verwandt dem Vermuthen; es ist dies die Hinneigung zur Entschiedenheit für eine Wirklichkeit, deren innere Verbindung mit den andern Dingen nicht durchschaut ist,

die überdies oft ins Reich des Uebersinnlichen, und gewöhnlich ins Reich des Zukünftigen fällt, und worauf wir so schließen. Doch aber ist das Ahnden schon ein von vielen Zweifeln begleitetes Meinen, ohne alles Bewußtsein der Gründe. — Aller Meinung entspricht ein Zweifeln, wie allem Glauben ein Läugnen. Wenn ich zweifele, die vorige Nacht geträumt zu haben, so meine ich, ich habe nicht geträumt; so auch umgekehrt. In Ansehung desselben bejahenden Urtheils enthält das Meinen eine Hinneigung zur Entschiedenheit dafür, eine Abneigung von der Entschiedenheit dagegen, das Zweifeln eine Abneigung von der Entschiedenheit dafür und Hinneigung zur Entschiedenheit dagegen; und so ist jedes Meinen mit einem Zweifel, jeder Zweifel mit einem Meinen unzertrennlich verbunden.

Bei diesen, mit dem allgemeinen Sprachgebrauche zureichend harmonirenden, Begriffsbestimmungen muß man die Abneigung und Hinneigung nicht in dem engern Sinne fassen, worin sie Gemüthsstimmungen sind, welche der Liebe und dem Hasse zu Grunde liegen, oder dergleichen; sondern an eine Neigung in dem weitern und mehr ursprünglichen Sinne, und worin sie sich mehr auf das Urtheil bezieht, und auf das bloße Erkennen, als auf das Gefühl. — Ferner muß man dabei bedenken, daß diese Bestimmungen, was Glauben, Zweifeln und Meinen seien, nur nach denjenigen Redensarten getroffen sind, in denen die Worte nur in dem eigenthümlichsten und strengsten Sinne genommen werden, nicht aber, in welchen sie, sei es wegen einer gewissen Complaisance, oder aus sonstigen Gründen der Ungenauigkeit und Verwechselung der Ausdrücke, in andern unbestimmtern Bedeutungen gebraucht werden. Denn wir gebrauchen bekanntlich dann oft das Wort Meinen statt Glauben, um Andern nicht gradezu zu widersprechen. Ich meine, heißt es dann, oder: Es ist meine Meinung, es verhalte sich anders; und mit dieser Redensart wollen wir oft sagen: Ich glaube, daß es sich anders verhalte; oder auch (sieh §. 188. Es verhält sich anders. — Auch gebrauchen wir wohl das Wort Meinen in dem Sinne von Verstehen, doch aber nur selten und ungenau. Ich meine dies so, ist oft nichts anders, als: Ich verstehe es so. — Statt zu sagen: Ich glaube, ich meine so, sagen wir zuweilen auch: Das ist

meine Ansicht; dann setzen wir nach einer bekannten Redefigur die Ursache anstatt der Wirkung; denn jenachdem wir die Sache und ihr Verhältniß so oder anders ansehen, ob von diesem oder jenem Standpunkte aus, darnach richtet sich unsere Entscheidung und Entschiedenheit in Ansehung des Seins und der Beschaffenheit der Dinge, oder in Ansehung des Urtheils über sie, wie sich das Wohlgefallen an der Gegend richtet nach dem Standpunkte, von wo aus man dieselbe ansieht und besieht.

Anm. Die Unentschiedenheit entspringt nicht immer aus einer Reflexion über die Gründe einer gegebenen Entschiedenheit, oder aus einer Reflexion über die Gründe, welche uns entschieden machten; sondern sie geht auch oft der Entschiedenheit vorher, und dann immer, wenn wir in einer ernsten Untersuchung über die Wahrheit begriffen sind, oder sie anstellen wollen.

§. 197.

Ueber einige andere Erklärungen vom Glauben, Meinen (Zweifeln) u. s. w.

Der Glaube ist nach dem Gesagten allein der Zustand, der aus dem vollen Fürwirklich- und Fürwahrhalten entspringt, ist hiemit sogar einerlei, wenn man den Begriff des Haltens eigenthümlicher auffaßt (§. 188.). Meinen und Zweifeln sind keine Arten des Fürwahrhaltens (und Fürwirklichhaltens), eher Arten des Nichtfürwahrhaltens; wohl aber kann man sie Stufen des Fürwahrhaltens heißen, in dem Sinne nämlich, daß sie gleichsam gewisse Stufen seien, auf welche man durch ein partiales Fürwirklichhalten versetzt werden könnte, entweder indem man von der Entschiedenheit zurückfiele in Unentschiedenheit, oder auf dem Wege wäre, um vom Erkennen und partialen Anerkennen zur vollen Entschiedenheit hinüberzugelangen. Nun hat man aber in neuerer Zeit sehr viele andere Begriffsbestimmungen getroffen, die um der Wichtigkeit willen, welche allein schon die Begriffsbestimmung vom Glauben hat, nicht ganz umgangen werden oder unberücksichtigt bleiben dürfen.

Kant*) erklärt Meinen, Glauben und Wissen als drei verschiedene Stufen des Fürwahrhaltens; es ist

*) Kr. d. r. Vernunft. S. 627. 6te Aufl.

bemerkenswerth, daß er diese sogenannten Stufen in der Ueberschrift des Abschnittes in anderer Aufeinanderfolge sich nachordnet, nämlich so: Meinen, Wissen, Glauben. Vom Meinen sagt Kant, es sei ein Fürwahrhalten, von dem man sich bewußt sei, daß es sowohl subjektiv, als objektiv unzureichend sei, oder auch: es sei ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. — Was der Ausdruck unzureichendes Fürwahrhalten bedeuten solle, ist gar nicht klar; wir meinen aber, es solle derselbe gleichbedeutend sein mit dem: unzureichend begründetes Fürwahrhalten. Das Meinen wäre also darnach ein Fürwahrhalten, welches auf Gründen beruhete, deren wir uns als subjektiv und objektiv unzureichender Gründe desselben bewußt wären. Objektiv zureichend nennt Kant solche Gründe, welche für Jedermann zureichend sind; subjektiv solche, welche nur für dies, das meinende, Subjekt zureichend gefunden würden, und zwar von dem Subjekte selbst. — Offenbar aber wäre ein solches Fürwahrhalten mindestens das unvernünftigste Ding, welches man irgendwo antreffen könnte; es wäre sogar unmöglich; denn das Meinen wäre die Sache eines sich selbst widersprechenden Wesens. Fürwahrhalten kann ich nur, wenn ich Gründe und zwar objektiv zureichende Gründe zugleich für wirklich halte; finde ich die Gründe unzureichend, so muß physisch nothwendig das Fürwahrhalten aufhören, ein Zweifel eintreten, welcher doch mit allem Glauben unvereinbar ist. Meinen ist noch kein Fürwahrhalten, und das eigentliche Meinen wird hier bei Kant verwechselt mit einem höchst unvernünftigen Glauben.

Vom Glauben heißt es an jener Stelle der Kritik, es sei ein Fürwahrhalten aus subjektiv zureichenden Gründen, welche als objektiv unzureichend angesehen würden; — was Kant dabei gedacht habe, ist wieder schwer zu errathen; er scheint gedacht zu haben, Glauben sei ein Fürwahr- (Fürwirklich-) Halten, welches das Subjekt habe, und wovon es erkenne, daß es keine Nothwendigkeit mit sich führe und durch seine Gründe nicht bei Allen nothwendig zu Stande komme. Allein sobald die Gründe nicht objektiv zureichend gefunden werden (in obigem Sinne des Wortes objektiv), wenn sie sogar als objektiv unzureichend gefunden werden für jede Vernunft, dann ist der Glaube mindestens schon in

Zweifel übergegangen; es ist unmöglich, dann noch entschieden zu bleiben. — Ueberhaupt ist es durchaus unstatthaft, die Arten und Stufen des Fürwahrhaltens abhängig zu machen von der Art der Gründe, worauf es fußet; noch mehr unstatthaft von einer Erkenntniß über die Gründe, wovon Kant sie abhängig denkt und wornach er sie ordnen wollte; — denn es wird auf die Beschaffenheit der Gründe und ihr Verhältniß zur Erregung, — der nothwendigen oder nicht nothwendigen Erregung, — des Glaubens gar nicht gesehen, wenn wir uns des Zustandes des Glaubens bewußt werden und davon reden; — ja es wird sogar gewöhnlich an gar keinen Grund gedacht. Wäre der Glaube durch solche Gründe bewirkt, die nur auf das Subjekt etwa in dem Augenblicke bestimmend einwirkten, ohne nothwendig zu bestimmen, so würde dieser Glaube nur ein höchst unvernünftiger Glaube sein; und so unvernünftig, wenn nicht sogar rein unmöglich, ist aller Glaube, den Kant definiren wollte; aller Glaube aber wird doch wohl nicht unvernünftig und unmöglich sein sollen.

Anderswo*) sagt Kant: man habe bis dahin nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens gehört, die bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit fortgingen: dem Wissen, Glauben, Meinen; er fügt in einer Note bei, daß man das Wort Glauben bisweilen als gleichbedeutend gebrauche mit dem Ausdrucke: etwas für wahrscheinlich halten; — wie könnte aber der Glaube ein Fürwahrhalten sein, wenn er ein Fürwahrscheinlichhalten wäre? dann müßte man Wahrheit und Wahrscheinlichkeit zuvor verwechseln. Wenn man etwas für wahrscheinlich hält, dann glaubt man zwar auch, glaubt aber nicht mehr, daß es wahr sei, sondern nur, daß es wahrscheinlich sei. Wenn uns etwas wahrscheinlich ist, dann meinen wir, und sind nicht entschieden, glauben noch nicht. Nur ungenau kann der Ausdruck sein, worin wir das Wort Glauben gebrauchen zur Bezeichnung des Zustandes, worin wir Wahrscheinlichkeit haben. — Man sieht übrigens nach einer Vergleichung der beiden angeführten Stellen der kantischen Schriften sehr leicht, daß Kant mit der Bedeutung des Wortes Glauben nicht aufs Klare ge-

*) Sieh' die vermischten Schriften. Bd. 3. S. 316.

kommen war und sich selbst widersprach. Nach Kant*) kann da, wo Glaube ist, nur Ueberredung, und höchstens**) eine für das Subjekt, aber nicht für Jedermann, gültige Ueberzeugung dasein. Wenn ich also sage: Ich glaube, daß in Amerika Leute leben, wie in Europa; daß ich nun dasitze und schreibe, so soll das als eine Ueberredung meiner und höchstens als eine mir als gegründet geltende Ueberzeugung angesehen werden müssen d. h. für eine an sich ungegründete Ueberzeugung! Und wenn ein Mensch dem Idealisten entgegentritt und sagt: Ich glaube an die Wirklichkeit einer von mir unabhängig existirenden Welt, so wäre dieses nie und nimmer mit Gewißheit zu sagen? — Wenn Kant in seinen Definitionen irgendwo gewaltig weit vom Wege abirrte, was bei ihm übrigens eine Gewohnheitssünde ist, so geschah es an diesen Stellen handgreiflich. (Ueber die Bedeutung des kantischen Terminus objektiv = für Alle zureichend, sieh unten.

Unter den vielen kantischen Eintheilungen des Glaubens ist die Eintheilung in den theoretischen und praktischen der wichtigste; sie ist von dem Beweggrunde zum Anerkennen entnommen der praktische Glaube schließt den historischen und Autoritätsglauben ein, der so wenig als der theoretisch-nothwendige ganz blind zu sein braucht. (Man hat dem Autoritätsglauben den Eigenglauben entgegensetzen wollen, der stets ein theoretisch begründeter sein sollte; allein diese Bezeichnung scheint uns sehr verunglückt zu sein.). Alle übrigen Arten des Glaubens sind jenen Arten subordinirt und sind nur in ihren Gegenständen verschieden, so aber, daß die Herzählung dieser Arten nothwendig ungeschlossen und willkührlich bleiben mußte. — Bemerkenswerth ist, daß die kantische Philosophie sehr viele Arten des Glaubens, aber keinen oder doch nur sehr wenige Glaubensartikel ihrer selbst anerkannte. Ueber das Wissen und sein Verhältniß zum Glauben sieh' unten.

Den Zweifel und das Zweifeln hatte Kant in etwa richtiger beurtheilt; als Zustand nennt er ihn Unentschlossenheit des

---

*) Sieh' die Kritik d. r. Vernunft. S. 625.

**) l. c. 627.

Gemüths, und auch die Erkenntniß der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten; doch verwechselt er nicht selten und ganz auffallend den Zweifel mit Gegengrund und Einwurf; während diese nur Zweifelsgründe sind. Dazu mochten ihn diejenigen Redensarten verleiten, worin vom Zweifel als einer Sache gesprochen wird, während er nur ein subjektiver Zustand ist, die Redensarten aber figürlich und sodann ungenau sind. So sprechen wir davon, daß wir Zweifel hegen; was wollen wir damit Anderes bezeichnen, als daß wir in Zweifel seien? So sagen wir auch, daß wir Lust fühlen und empfinden, ohne damit etwas Anderes, als dies zu bezeichnen, daß wir Lust haben. — Solche Redensarten haben die Definitionen der Psychologen nicht selten sehr irre geleitet; die Lehre von den den Gefühlen bestätigt dies in allen psychologischen Handbüchern.

Krug *) hält zwar das Meinen für ein Fürwahrhalten, sieht aber doch richtig die Wahrscheinlichkeit als dem Meinen entsprechend an; es soll in ihm nicht vollständige und gewisse Ueberzeugung liegen, also dem Zweifel noch Platz gegeben sein; aber auf den Gegensatz zwischen Glauben und Zweifeln verfiel Krug offenbar noch nicht; sein Glaube ist der kantische, und wird wieder erklärt als das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen; — nur werden die subjektiven Gründe erklärt als die unabhängig von dem Gegenstande durch die Beschaffenheit des Urtheilenden bestimmten Gründe. Was man dabei denken solle, vermögen wir nicht genau zu bestimmen; dieser Satz und sein Gegensatz scheinen uns anzudeuten, daß Krug in die Weise der Entstehung alles menschlichen Fürwahaltens aus Gründen nicht eingedrungen sei; und das scheint uns der Fall zu sein bei den Vielen, welche subjektive und objektive Gründe des Fürwahrhaltens einander schroff entgegenstellen; als wenn im Objekte an sich ein Grund des Fürwahrhaltens oder des Fürwirklichhaltens (im Subjekte) auch nur ein einziges Mal enthalten sein könnte, ohne daß das Subjekt einen Erklärungsgrund und dergl. darin anerkennete! —

Wenn man die objektiv zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens nach Kant und Krug ansieht als solche,

*) Vergl. Handb. der Philosophie Bd. I. S. 82—85.

welche für alle Subjekte zureichend sind, die subjektiv zureichenden als solche, welche nur für das glaubende Subjekt zureichend sind: so hat man offenbar entweder die Bedeutung der Worte subjektiv und objektiv verdrehet, oder, was uns das Wahrscheinlichere ist, man hat alsdann gedacht, daß ein in allen Subjekten durch dieselben Gründe zu Stande gekommenes Fürwahrhalten auch ein durch die menschliche Natur, d. h. hier die Vernunft, nothwendig gewordenes Fürwahrhalten, und sodann ein Ausschließen der Zweifel an solche Wahrheit und Wirklichkeit sei; daß somit ein solches Halten der Lage der Dinge, dem Objektiven unbezweifelbar, und also gewiß entspreche. In diesem Falle hatte man dann ziemlich richtig argumentirt, weil, was in der Vernunft Aller auf gleiche Weise zu Stande kommt, wohl nur durch die natürliche und gesetzmäßige Wirkungsweise derselben zu Stande kommen kann. — Hieraus ersieht man auch, daß es zwar eine sehr gesunde Ausdrucksweise sei, zu sagen: Man solle nichts fürwirklich (= oder fürwahr) = halten, als nur aus Gründen; sieht aber auch daß diese Redensart öfterer gebraucht, als richtig verstanden werde; daß man daher viel genauer sich so aussprechen würde: Man solle nichts fürwirklich- (oder fürwahr) = halten, welches man nicht als Grund, als Erklärungsgrund einer ursprünglich anerkannten Wirklichkeit ansehe und ansehen müsse.

Das Wähnen und der Wahn sind sowohl und eben so oft ein ungegründetes Glauben, als Meinen; es wird ein Wirkliches irrthümlich oder grundlos für so und so begründet gehalten, rücksichtlich angenommen.

Fichte hat nach der gewöhnlichen Ansicht das Verhältniß des Glaubens zum Zweifeln, wie zum Erkennen, richtiger angesehen. — Mit Zweifeln beginnt er sein Nachdenken über die wichtigsten Angelegenheiten in der Bestimmung des Menschen, und da er sie nicht zu lösen vermag, will er sich von dem eingeführten Geiste dieselben lösen lassen, kommt zur Erkenntniß und dem Dafürhalten, daß durch Erkennen über seine Fragen keine entscheidende Antwort erreichbar sei, und gibt sich nun mit Ausschließung der Zweifel einem frei gewollten Glauben hin; er nimmt so an, wie er annimmt, auf den Grund hin, daß er handeln solle, und um es zu können, annehmen oder glauben solle. Sein Glaube sollte also aus flicht hervorgehen; aber wie schon oben (§. 190.) bemerkt

wurde, so gibt es keine Pflicht, und kein Annehmen aus Pflicht, wenn nicht schon ein früheres Fürwirklichhalten und Glauben theoretisch feststeht, und zwar das von Fichte praktisch postulirte Fürwirklichhalten der Welt.

Fichte gesteht es, daß sein Glauben — an das Dasein seiner selbst als einer Kraft, an das Dasein der Außenwelt und an die moralische Weltordnung, — seine Gottheit, die da werden soll, — ein freier Glaube sei, den er eben so gut und leicht aufgeben als festhalten könne; seinen Glauben will er auch Niemanden als wahr andemonstriren, sieht ein, daß er es auch gar nicht könne. Dadurch verliert der Glaube des Fichte seinen ganzen Werth, und steht noch tiefer, als der Aberglaube. — Das aber hat Fichte sehr richtig und scharfsinnig gesehen, daß alles Fürwahrhalten der Erkenntniß über die Welt und Gottheit aus dem Erkennen nicht hervorgehe, sondern auf einer angenommenen, oder gegebenen Wirklichkeit fußen müsse. — Mit den Meinungen und dem Meinen hat sich Fichte nicht weiter befaßt, und als Philosoph konnte er dies auch nicht; denn dem Philosophen ist alle Meinung = 0, nicht einmal so viel werth, als der Zweifel, dessen Prüfung doch mindestens noch leichter zur Wahrheit führt. —

Von einer andern Seite aber erscheint uns der Fichte'sche Glaube als eine pure Unmöglichkeit. Denn denselben Glauben, welchen Fichte in dem Buche Glauben predigt, mußte er nicht allein über das Erkennen und Wissen stellen, sondern auch diesem entgegenstellen. Wenn angenommen werden darf, daß die Wissenschaftslehre nach denselben Grundsätzen konstruirt sei, wornach die Bestimmung des Menschen dargestellt ist, dann ist klar, daß Fichte erkannte (und dafürhielt), daß die Erscheinungen leerer Schein seien, daß sie keine objektive Realität haben; — dennoch glaubt er, will und soll er glauben, daß nicht alle Erscheinungen Dunst seien; daß er in einem Reiche der Geister lebe, unter denen eine moralische Weltordnung herrsche und wirklich sein solle; daß es eine objektive Welt gebe, obgleich er alles Anschauen und Denken früher als rein subjektiv, als ein Erzeugniß des Ich a priori, erwiesen hatte. — Dieses war uns immer eine eben so merkwürdige, als wenig beachtete Erscheinung auf dem Gebiete der Psychologie. Es gibt zwar Fälle, in denen ein Glaube, oder doch ein halber Glaube nicht weichen will, wenn auch er-

kannt wird, daß die Sachen anders stehen, als man glaubt; allein dann ist die Erkenntniß doch nie vollendet, und man hält sie dann selbst noch für unvollendet, und unsicher; aber bei Fichte war die Sache anders; wie? darüber wollen wir nicht entscheidend absprechen, vermuthen aber, daß Fichte hier mit sich in offenem Zwiespalte stand, und daß es wohl daher erklärt werden muß, wenn er den Leibnitz zu den wenigen Glücklichen zählte, die auf dem Gebiete der Spekulation und der Handlung mit sich selbst einig gewesen seien *). — Oder war vielleicht der Glaube des Fichte keine Entschiedenheit? und was war er dann?

Jakobi hat nach mancherlei Aeußerungen den Charakter des Glaubens sehr richtig gefaßt, aber seine Entstehung und sein Verhältniß zum Erkennen schief beurtheilt, so zwar, daß er dem blinden Glauben, und selbst in sehr wichtigen Dingen, das Wort reden mußte. Nach Jakobi kann jeder finden, «daß er «ohne Glauben nicht vor die Thüre gehen und weder zu Tische, «noch zu Bette kommen könne» **). — Ohne Entschiedenheit über die Lage der Dinge ist uns wirklich all dieses Handeln (wenn es nicht ein bloß äußeres ist,) unmöglich; oder sollten wir uns wohl zu Tische setzen, zu Bette gehen, ohne zu glauben, d. h. entschieden zu sein, daß Tisch und Bett dasein? wohl Nahrung nehmen, ohne daß wir glaubten, sie liege vor uns? — Auch hat Jakobi sehr richtig erkannt, daß es einen ursprünglichen, d. h. nicht mehr durch einen andern vermittelten Glauben geben müsse, wenn es eine Ueberzeugung aus Vernunftgründen geben sollte, und daß alle diese Ueberzeugung aus jenem Glauben stammen, diesen zum Grunde haben müsse. Daher sagte er: «Wenn jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus «Vernunftgründen entspringt, Glauben ist, so muß die Ueber«zeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen» ***). — Nach Jakobi soll aber der Glaube gar nicht aus

*) «Leibnitz war einer von den Wenigen in der neuern Geschichte, «die von ihrer eigenen Philosophie vollkommen und zu allen Stun«den spekulirend und handelnd gleich überzeugt waren.» Fichte in der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre, im V. Hefte, S. 36. des philosophischen Journal's vom Jahre 1797.

**) Sieh' David Hume, über den Glauben oder Realismus und Idealismus. S. 164. Bd. II. der sämmtlichen Schriften.

***) S. 145. Bd. IV. S. 210. Dieser Satz ist nur hypothetisch; doch ist seine Bedeutung bei Jakobi in der hier genommenen Rücksicht klar genug.

Vernunftgründen entsprungen, somit nicht Ueberzeugung aus Gründen, sondern im Gegensatze zu dieser unmittelbare Gewißheit, Entschiedenheit sein. Er denkt sich den Glauben gleichsam aus der Fülle des innern Menschen hervorgehend zugleich mit der Anschauung, der sinnlichen, wie der vermeintlichen intellektuellen Anschauung in den Ideen, ohne alles Räsonnement und vor demselben; er behauptet sonach, daß nicht allein der Glaube an die äußere Sinnenwelt, sondern auch an die Realität der Ideen von Gott, Unsterblichkeit, Freiheit u. s. w. ursprünglich mit den Ideen (Gedanken) gegeben, daß der eine Glaube so blind und nothwendig und sehend sei, als der andere; blind, in so weit er nicht auf Räsonnement und Erkenntniß fuße und vermittelt sei; nothwendig, weil er unzerstörbar, sehend, weil er mit der Anschauung verbunden sei*). Allein weil der Glaube aus dem Anerkennen stets entspringt, dieses aber nach innerer Erfahrung meistentheils, und im Besondern bei den genannten Gegenständen des Jakobi'schen Glaubens, ein vermitteltes Anerkennen ist, also aus Gründen, welche der Vernunft genügen und nöthigend sind, entstehen kann, auch aus unhaltbaren, wie §. 185. gezeigt ist: so hat Jakobi nur den blinden Glauben vertheidigen können und allen solchen Glauben verkennen müssen, der mittelbar ist, wie es denn auch nur hieraus begreiflich wird, wie er eine Ueberzeugung aus Gründen dem Glauben entgegenstellen, und eine Ueberzeugung, die nicht aus Gründen entspringt, zum Glauben stempeln lassen konnte. —

Ganz in Einstimmung mit Jakobi setzt auch Fr. Ancillon den Glauben in die unmittelbare Anerkennung des Angeschauten, und er nennt sogar den Glauben, welchen die sogenannte intellektuelle Anschauung erzeugt den philosophischen Glauben. «Eine solche Anschauung, sagt er, ein solches gei«stiges Gefühl (der Realitäten, auch der übersinnlichen,) erzeugt «den philosophischen Glauben. Dieser Glaube besteht in «der unmittelbaren Wahrnehmung der Existenzen, welche den «Sinnen verborgen und verschlossen sind, die sich uns aber im «Innern offenbaren, und zwar mit einer nothgedrungenen Ue«berzeugung ihrer Objektivität. — Glauben im philosophischen «Sinne, heißt also, ohne Beweis, ohne Vernunftschluß,

*) S. 143. Bd. II.

»ohne irgend eine Deduktion, Wahrheiten höherer Art, »die zu der übersinnlichen und nicht zu der Welt der Erschei»nungen gehören, annehmen; er bezieht sich wie der theolo»gische auf die Mysterien der unsichtbaren Welt und gründet »sich auf die Offenbarungen des innern Sinnes« *). — Die Gegenstände höherer Art sind bei Ancillon, wie bei Jakobi Freiheit, Unsterblichkeit; Gottheit; sie sind ihm Urwahrheiten und Urgrundsätze, wie sie es diesem waren **).

Es scheint ein nicht angegebener Grund obzuwalten, warum Ancillon jenen Glauben einen philosophischen nennt, vielleicht wegen jener seiner Gegenstände, als womit die Philosophen sich besonders beschäftigen; aber seinem Charakter nach scheint er uns höchst unphilosophisch zu sein, so unphilosophisch, als nur Etwas sein kann. Ja wir sehen nicht einmal, wie man diesem Glauben auf irgend eine Weise den Vorzug vor dem Glauben der Mystiker und Schwärmer wolle sicher stellen können, dem er im Sinne des Ancillon ohne Zweifel nicht gleichgestellt sein soll.

Fries behauptet, daß nur das Reich des Uebersinnlichen das Reich des Glaubens sei, und verwechselt das Glauben mit Ahnden, so daß es also keinen Sinn haben müßte, zu sagen, man glaube an die Wirklichkeit äußerer Dinge, — man glaube der Erfahrung und Geschichte, welche doch wohl nicht in die übersinnliche Welt gehören. Es müßte, weil das Ahnden noch Zweifel einschließt, der Glaube auch noch zweifeln, was doch aller richtigen Sprache widerspricht. — Was ist von der Erklärung mancher Theologen zu halten: Glaube sei das Fürwahrnehmen auf die Aussage eines Andern?

§. 198.

Ueber die Ueberzeugung, Gewißheit und Ueberredung.

Wenn der Glaube an eine Wirklichkeit, rücksichtlich an eine Wahrheit kein blinder ist, sondern auf dem klaren Denken und Anerkennen bestimmter Gründe beruht, — um zunächst bei dem

*) Man vergl. Ueber Glauben und Wissen ꝛc. II. Philosophischer Glaube. S. 41—42.

**) l. c. S. 87.

theoretisch gegründeten Glauben stehen zu bleiben, — so sind wir überzeugt, und halten uns und sind der Sache gewiß. Wenn wir auch nun überzeugt sind, so kann dennoch im nächsten Momente die Ueberzeugung wieder aufhören und falsch befunden werden. — Mit den Ausdrücken: wahre und falsche Ueberzeugung verhält es sich, wie mit den Ausdrücken: wahre und falsche Erkenntniß. Man denkt bei dem Worte Ueberzeugung gewöhnlich an eine Uebereinstimmung des Urtheils mit der objektiven Beschaffenheit der Dinge, und so an Wahrheit, weil man immer Wahrheit zu haben glaubt, wo man überzeugt ist; allein es ist Ueberzeugung mit dem Irrthume sehr wohl vereinbar.

Weil der Glaube aber unmöglich ist, immer Zweifel eintritt, falls die Gründe als nicht nöthigende Gründe gefunden und anerkannt werden, oder auch nur als nicht für jedes, nur gehörig erkennende und ausgebildete, Subjekt nöthigende Gründe gelten: so ist die Unterscheidung einer nur diesem Subjekte geltenden Ueberzeugung und einer solchen, welche bei allen Subjekten durch die Gründe erregt würde, durchaus unstatthaft; die Ueberzeugung und Gewißheit sind daher auch gar nicht gültig zu unterscheiden. Ich kann einer Sache mich gewiß halten, — ich bin dann gewiß, — ohne daß ich die mindeste Rücksicht auf Andere nähme. Doch scheint in dem Worte Gewißheit weit mehr Beziehung auf wirkliche Wahrheit zu liegen, als in dem Worte Ueberzeugung. Weil aber die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit allein ermessen und gesucht werden können gemäß dem Dafürhalten, das nothwendige Dafürhalten aber gegen die Wahrheit und Wirklichkeit keinem möglichen Zweifel Raum läßt: so ist die Nothwendigkeit des Haltens das Kriterium der Gewißheit, deren Gegentheil Ungewißheit und das Resultat des Zweifels ist; wenn dort absolute Nöthigung zu halten daist, so ist unbezweifelbare Gewißheit da. (Hier wird von der eigenthümlichen und etymologischen Bedeutung abgesehen, in welcher Gewißheit haben und gewiß-Sein so viel sind, als wissen und weissein. Sieh' §. 48.). Diese ist das höchste Ziel, wornach des Menschen Kräfte ringen können, während der Mensch gewöhnlich mit einer relativen, zwar unbezweifelten, aber doch nicht unbezweifelbaren Gewißheit sich begnüget. —

Alle Gewißheit ist so mittelbar, als aller Glaube, und eben so *subjektiv*. Aber wer auch nur halb sich in seinem Streben nach Wahrheit verständlich geworden ist, ja sogar, wer nur seine teutsche Sprache versteht, kann unmöglich mehr, als eine subjektive, d. h. des Subjektes Gewißheit erreichen oder erstreben wollen, das Fürwahrhalten des Subjektes, welches mit Nothwendigkeit allen Zweifel ausschließet. Denn wie man auch die Gewißheit definiren mag, sie ist ein Zustand des sehenden Glaubens, so daß es baarer Unverstand ist, wenn man von *objektiver* Gewißheit spricht. Die Gewißheit kann nur im Subjekte sein und auf das Objekt sich beziehen; oder sollte wohl die Gewißheit, daß ich schreibe, etwas sein, das im Schreiben, in der Feder oder dem Papier läge? — Die Ansichten sind in der Welt, besonders in der philosophischen und in diesen wichtigen Dingen, so außerordentlich divergirend geworden und mit dem Irrthume eingewurzelt, daß es sehr schwer sein wird, sie zur Einstimmung zu bringen, unmöglich aber, wenn nicht zuvor wieder zur empirisch psychologischen Untersuchung eingeleitet wird. — Die Darlegung aber der ein Urtheil begründenden Beweise und der Versuch, ob die Vernunft Anderer auch durch sie zur Einstimmung gebracht werde, kann wohl als *Mittel* dienen, um sich der Gründe und so der *Nothwendigkeit* der Einstimmung klärer bewußt zu werden; nicht aber als *Kriterium* der Gewißheit kann es gelten, wenn Andere durch die Gründe zur Einstimmung gelangen, auch nicht als das Kriterium der Ungewißheit, wenn sie nicht zur Einstimmung kommen. Ob Etwas gewiß sei, oder nicht, kann jeder nur durch sich entscheiden, durch eine Prüfung des Urtheils vermittelst des ihm nothwendigen Begreifens und Dafürhaltens, aus Gründen, die nun zu offenbar vorliegen, als daß sie es verdienten, noch weiter entwickelt zu werden. — Wenn die Gründe wirklich nöthigend sind *an sich*, oder gemäß dem wissenschaftlichen Beweise, dann macht der erwiesene Satz auf Allgemeingültigkeit nothwendig Anspruch und hat ihn auch von Rechts wegen, sollte man ihn auch andererseits de facto nicht anerkennen wollen.

Uebrigens, so einleuchtend es auch sein muß, daß die selbsterworbene Gewißheit den Zwecken des Menschen im Handeln genüge, so muß doch der Wechsel dieses seines Zustandes mit dem der Ungewißheit es ihm sehr empfehlen, seine Gewißheit auch durch die Autorität Anderer bekräftigt und bestätigt zu

sehen; ja es kann dieses sogar Pflicht werden, wenn es Sachen des pflichtmäßigen Handelns betrifft, und hieraus kann dann die Pflicht eines jeden hervorgehen, für seine Ansichten über Pflicht und Recht eine höhere Autorität und Gewähr zu suchen, und bereitwillig anzuerkennen, wenn dieser Anerkennung kein Hinderniß im Wege steht, welches möglicher Weise entfernt sein könnte; — eine Pflicht, welche den Philosophen, auch bei der möglichst vollkommnen (menschlichen) Erkenntniß über seine und Anderer Pflichten, am strengsten binden würde, weil alle menschliche Autorität für ihn = 0 geworden ist und er doch die Pflicht hat, sich in dem Grade der Erkenntniß der Pflichten und der Wahrheit dieser Erkenntniß zu vergewissern, als es ihm möglich ist. Die dann errungene Gewißheit bliebe auch eine selbsterworbene, so selbsterworben, als wenn man sich um das Urtheil Anderer nicht bemühet hätte.

Weil die Ueberzeugung ein sehender, heller Glaube ist, dieser aber aus praktischen oder moralischen, wie aus theoretischen Gründen entspringen kann, so gibt es eine theoretische und eine praktische oder moralische Gewißheit. Diese moralische Gewißheit ist aber nicht zu verwechseln mit derjenigen, welche man oft so nennt, nämlich mit einem Dafürhalten, welches nicht als wahr und nothwendig erwiesen werden kann. «Es ist sehr gewöhnlich, daß Menschen, die gern etwas als gewiß behaupten «möchten, aber an dem Beweise verzweifeln, zum mindesten «eine moralische Gewißheit darüber zu haben vorgeben, «und sich dann der Mühe des Beweises überhoben glauben, «wenigstens sich nicht ferner um einen Beweis kümmern, grade «als wenn diese desselben nicht bedürfte, — ein Verhalten, was «nichts so gewiß, als eine gänzliche Unbekanntschaft mit der «moralischen Gewißheit beweiset. — Der Mensch ist von «nichts moralisch gewiß, als was die moralische, eigentlich: die «verpflichtende Vernunft zum Behufe der Möglichkeit, eine ihr «unerläßliche Pflicht zu erfüllen, für wahr anzunehmen gebietet: «dieses gebotene Fürwahrannehmen macht ihn moralisch gewiß, «nichts Anderes»*). — Eine sinnliche Gewißheit zu nennen, wovon z. B. Hegel**) spricht, scheint uns aus zweien Grün-

*) Man vergl. Hermes, philosophische Einleitung. S. 245.
**) Sieh' die Phänomenologie des Geistes. S. 22—36.

den unstatthaft zu sein; nämlich erstens: weil die Gewißheit nicht nach den Gegenständen benannt werden kann, wovon man gewiß ist, oder nach denjenigen Vermögen, wodurch man mit gewissen Dingen bekannt wird, und welche erst Gewißheit haben oder bekommen durch ein anderes Vermögen (die Vernunft); und zweitens: weil man dann eben so auch eine Gewißheit der Einbildungskraft, eine verständige und eine vernünftige Gewißheit nach der Verschiedenheit der Vermögen oder der Dinge unterscheiden müßte, womit diese Vermögen uns bekannt machen. Dieses erforderte offenbar die Konsequenz, welche dann aber eben so offenbar auf unendliche Verstöße und gegen alle in aller Sprache gewöhnliche Bezeichnung der Dinge führen würde. Wenn man aber, um die sinnliche Gewißheit zu erhalten, behauptet, etwa mit Troxler*), daß die sinnliche Wahrnehmung mit einem eigenthümlichen Grade der Ueberzeugung ihrer Realität verbunden sei, so ist dies wieder erstlich als ein bloßer grundloser Machtspruch hingeworfen, und dann auch mit der Erfahrung im Widerspruche, daß wir im Leben, wie in der Wissenschaft eben so fest und hartnäckig die Ueberzeugung von der Realität der Verstandes- und Vernunftobjekte (der Substanzen und Kräfte) aussprechen, als die Ueberzeugung von der Realität der Sinnenobjekte (der äußern Erscheinungen). Die Gewißheit gibt der Sinn seinem Anschauen nicht, sondern er bekommt sie von der Vernunft und nicht mehr als das andere Erkennen, z. B. das des Mathematikers.

Wenn die Gründe nicht mit kalter Vernunft erwogen werden, sondern die Einbildungskraft und das Gefühl ihnen reizende und täuschende Farben leihen, so tritt statt der Ueberzeugung die Ueberredung ein. Das Subjekt, welches überredet ist, hält sich zwar — jedoch nicht mit absoluter Nöthigung — für überzeugt, aber dem zuschauenden Andern gilt er nur als überredet; und von sich selbst sagt er nach Erlangung besserer Einsicht nicht mehr, er sei überzeugt gewesen, sondern nur, er sei überredet worden, oder habe sich selbst überredet.

---

*) Sieh' die Logik. Bd. I. S. 122.

§. 199.

Verhältniß des Glaubens zum Erkennen, insbesondere zum Wissen und der Einsicht.

Nicht allein der Glaube, sondern auch der Zweifel und die Meinung, als Zustände der totalen und halben Entschiedenheit beziehen sich auf den Inhalt eines Denkens und Erkennens, aber nie auf das bloße Anschauen; sondern das Angeschaute ist immer schon durch einige Begriffe, wenigstens den des Seins gedacht, bevor von Wahrheit im Anschauen Rede kommen kann. Wenn wir der Anschauung und Erfahrung glauben, so heißt dies nur, daß wir glauben, die angeschauten Dinge seien so, wie der Verstand der Anschauung folgend sie seiend denkt. Immer also bezieht sich der Glaube auf den Inhalt, den Gegenstand des Denkens; dieser wird für wirklich und für so wirklich gehalten, als er gedacht ist, oder der Gedanke gilt als wahr. Somit setzt der Glaube das Denken voraus. Wie den Gedanken, so auch die Erkenntniß. Einen bloßen Gedanken, der ohne Beitritt des erkennenden Aktes besteht, halten wir nicht für wahr; der Erkenntniß tritt aber dann der Glaube hinzu; wir werden erst und sind dann entschieden über das Sein des Erkannten und seine Uebereinstimmung mit dem Erkennen. Die Verschiedenheit der Erkenntniß wirkt dann keine Verschiedenheit im Glauben, nicht einmal nothwendig in dem Nachdrucke, womit wir glauben und auf dem Glauben beharren. Die Erkenntniß mag eine klare, oder dunkle sein, eine empirische oder reine, mag durch das Gefühl, die Neigung und das Spiel der Einbildungskraft modifizirt sein, oder nicht: mit jeder Art dieser Erkenntniß kann der Glaube mit gleichem Nachdrucke und gleicher Hartnäckigkeit sich verbinden. Durch den Beitritt des Glaubens kann dann erst die Erkenntniß für uns *real* werden und Interesse gewinnen.

Daß die Entschiedenheit an das Erkennen sich anlehne, nicht im Erkennen liege und nicht einmal nothwendig sich damit verbinde, ist aus den Beispielen klar, welche uns hier die Idealisten und Skeptiker geben. Der Idealist schaut die äußern Dinge nothwendig an, wie jeder Realist; er denkt sie nothwendig als äußere Dinge, erkennt sie auch als solche, indem sie sich ihm, wie jedem Andern unter dem Begriffe des Aeußern darstellen; — aber er erklärt sich sein Denken und Erkennen,

begreift es, ohne ihm Wahrheit zuzuschreiben, oder an das Sein der so gedachten äußern Dinge zu glauben. Auch der Skeptiker unterliegt derselben Nothwendigkeit des Anschauens, des Denkens und Erkennens; aber er glaubt seinem Denken und Erkennen, und somit sich selbst, nicht; er ist in dem Zustande der Unentschiedenheit immerfort; aber doch nur im Gebiete des Theoretischen, nicht in der Praxis; wie könnte er ohne Glauben auch nur sich bewegen wollen, oder irgend eine andere Handlung setzen? Auch im Gebiete des Theoretischen ist Niemand ein absoluter Skeptiker, als nur dem Scheine nach, den er zuweilen sogar sich selbst erregt haben mag. Absoluter Skepticismus ist auch in der Wissenschaft unmöglich, weil es ein überall gegebenes Fürwirklichhalten und damit Glauben gibt, welches ohne Widerspruch mit der menschlichen Natur nicht anders, als durch ein anderes Fürwirklichhalten und Glauben aufgehoben werden kann, und so zu einer absoluten Grenze führt, die Niemand überschreiten kann. (§. 190.). So viel aber ist auch beim Skeptiker offenbar, daß in ihm das Denken und Erkennen sein und fortbestehen können mit ihrer ganzen Nothwendigkeit, ohne daß darum Entschiedenheit für die Wahrheit derselben sie begleitete. Ja, nicht allein beim Skeptiker ist dies Verhältniß des Glaubens zum Erkennen als eines Hinzutretenden so erkennbar, sondern bei jedem Andern, welcher zwar während seines nothwendigen Denkens und Erkennens auch glaubt, dann aber zur Reflexion, oder zur Zurückführung seines Dafürhaltens und auf ein anderes Dafürhalten hinkommt; der die Wahrheit seines Denkens und Erkennens im Allgemeinen, also auch des besondern nothwendigen Denkens und Erkennens, der Untersuchung Preis gibt. Sobald diese Untersuchung nur begonnen wird, ist der Glaube verschwunden oder aufgegeben, obwohl das Denken und Erkennen auf ihren nothwendig zu befolgenden Bahnen forteilen. Denn wie sollte es möglich sein, nach Wahrheit irgend einer Erkenntniß, irgend eines Gedankens zu fragen, ohne die Wahrheit früher dahingestellt und bezweifelt zu haben? Die Wahrheit ist bei aller nur möglichen Untersuchung problematisch, sollte sie auch bei manchen Subjekten weder das Ergebniß einer Untersuchung gewesen sein, noch auch vom Ausgange der Untersuchung abhängig gemacht werden; jede solche Untersuchung ist im Anfange und Fortgange unmöglich ohne Zweifel, also ohne Aufhebung des Glaubens. So lange dieser noch besteht, ist keine Untersuchung da.

Wenn dieses das Verhältniß des Erkennens überhaupt zum Glauben ist, so muß sich dasselbe auch zwischen dem Glauben und demjenigen Erkennen darstellen, welches man Wissen genannt hat, und so auch zwischen dem Glauben und Einsehen. Das Wissen ist schon früher in seiner eigenthümlichen Bedeutung aufgefaßt (§. 48.), aber dabei nicht unbemerkt gelassen, daß man dem Worte Wissen in neuerer Zeit und besonders in der Wissenschaft auch noch eine andere Bedeutung gegeben habe, oder vielmehr eine andere Bedeutung ausschließlich untergelegt, und die eigentliche und gewöhnliche Bedeutung ganz übersehen habe; daß es auch mit dieser aufgedrückten Bedeutung zum Theile in die Umgangssprache übergegangen sei.

Das Wort Wissen wird immer nur gebraucht als Bezeichnung eines Zustandes in uns, welcher auf Anschauung oder Erfahrung fußet. Wenn es aber überdies nicht selten eine, durch Demonstration stets als gültig zu erweisende und ungezweifelte Gewißheit bezeichnet, welche wir in Ansehung des Seins und gewisser Beschaffenheiten uns beimessen: so rührt dies sichtbar her, nicht aus einer eigenthümlichen zweiten Bedeutung des Wortes Wissen, sondern vielmehr aus einer Uebertragung. Denn das ist nun einmal durch den Lauf und den Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse (und der durch sie vermittelten Gewißheit) nothwendig der Fall, daß wir am früheſten, — weil am unmittelbarsten, auch am festesten, — überzeugt und gewiß sind von dem Sein und den angeschauten Beschaffenheiten der Dinge unserer Erfahrung und sinnlichen Anschauung. Wir sind überzeugt, wenn wir sinnlich so anschauen oder erfahren, auch selbst, weil wir so anschauen, — jedoch nur wegen des Vertrauens, welches die Vernunft in die Anschauung setzt, unmittelbar in die innere, mittelbar in die äußere. (§. 190.)

Weil so an die sinnliche Anschauung eine ungezweifelte Entschiedenheit sich sogleich anlehnt: so denken wir, sie liege selbst darin; und indem wir nun das Wort Wissen zur Bezeichnung des ganzen Zustandes gebrauchen, in welchem wir anschauen und gewiß sind: so ist es hieraus begreiflich genug, daß dies Wort Wissen auch nach dem Momente der Gewißheit, welche bei der Anschauung vorkommt, vorzüglich festgehalten und dann übertragen werden konnte auf alle Zustände, worin wir so gewiß sind, als wir es bei der Anschauung waren; daß es

also in manchen Redensarten eine volle Gewißheit bezeichnen konnte, obwohl sie nicht mehr Erfahrung zu ihrer (einzigen) Grundlage hatte. Davon sind wir dann so gewiß, als wenn wir es gesehen hätten.

Daß aber diese Uebertragung wirklich Statt hatte in manchen und allen diesen Redensarten, fühlen wir noch auffallend in dem Anstoße, welchen wir an andern Redensarten nehmen, worin das Wort Wissen gebraucht wird, ohne daß von erfahrbaren Dingen die Rede wäre. Wenn Jemand z. B. sagt: Ich weiß, daß es einen Gott, daß es Engel u. s. w. gebe, so nehmen wir gewiß Anstoß, obwohl wir ihm keineswegs eine so zuversichtliche Gewißheit absprechen, als wir beim sinnlichen Anschauen haben. — Wenn der Philosoph sagte: Ich weiß, daß keine Handlung gut sein könne, als nur, welche frei ist, so würde die Aussage gewiß befremden, obwohl man annehmen könnte, daß er von der Wahrheit seiner Aussage so gewiß sei, als von der Wahrheit irgend einer Erkenntniß.

Man verstand aber in neuerer Zeit unter Wissen nur irgend eine Art des höhern Erkennens, ohne dieselbe sonst, als nur in der Wissenschaft, näher zu erklären. In der Wissenschaft erklärte man es als ein nothwendiges Erkennen, und zwar als ein objektiv-nothwendiges Erkennen, ein Erkennen, womit dann die Einsicht in die Unmöglichkeit des Gegentheils verbunden sein sollte; — und Krug mit einigen Andern nimmt es nach Kant für gleichbedeutend mit der Gewißheit, oder dem Fürwahrhalten, das aus sogenannten objektiv und subjektiv zureichenden Gründen entspringen soll. Im letztern Falle ist es kein Erkennen mehr, grade deßhalb nicht, weil es ein Fürwahrhalten sein soll, das doch das Fürwahrhalten irgend eines Denkens oder Erkennens sein muß*). — Wird das Wissen so als Gewiß-

*) Die so sehr gewöhnliche Ansicht, wornach die Gewißheit und Wahrheit in einer gewissen formalen und modalen Beschaffenheit der Erkenntniß liegen, scheint sich im Besondern durch Locke in der Wissenschaft Eingang und Ansehen verschafft zu haben. Wer das Chaos durchwandeln will, was in dieser Sache und in Betreff aller damit zusammenhangenden, in dieser vierten Abhandlung erörterten Hauptbegriffen durch Locke geschaffen ist, mag sich nach folgenden Haltpunkten in seinem vierten Buche über den menschlichen Verstand in der Tennemann'schen

heit aufgefaßt, dann kann man nur Unsinn reden, wenn man Glauben und Wissen in Gegensatz stellt, indem ja dann das Wissen nur eine gewisse Art des Fürwahrhaltens und Glaubens ist, nämlich kein blinder, sondern ein solcher Glaube, der zureichend begründet ist, um in Wahrheit vernünftig zu heißen. Man könnte dann zwar wohl sagen, daß man etwas nicht wisse, es aber dennoch glaube, etwa weil man selbst nicht wüßte, warum man glaubte; aber man könnte dann nicht mehr sagen, was man wisse, brauche man nicht zu glauben; denn man glaubte dann sogar mit vollkommner Nöthigung, wenn man wüßte. Nur wenn man das Wort Glauben nicht versteht, ist es dann noch möglich, einen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben zu statuiren. —

Wenn man aber Wissen als irgend ein nothwendiges — auch als das nothwendigste — Erkennen definirt, so bleibt es möglich, einen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben anzunehmen, oder richtiger von einem Wissen ohne Glauben, und von einem Glauben ohne Wissen zu sprechen. Ist nämlich das Wissen irgend ein nothwendiges Erkennen, so kann dies dasein, ohne daß man seine Beistimmung und Einstimmung gäbe; es läßt sich dann offenbar über dieses Erkennen, wie über jedes andere menschliche Erkennen, sogar noch nach dem Werthe desselben fragen, weil ihm immer noch ein Erkanntes gegenüber steht; somit läßt sich an seine Uebereinstimmung mit dem Erkannten noch zweifeln; — ein Zweifel, der nur durch den, dem Wissen hinzutretenden, Glauben ausgeschlossen wird und ist, durch den fortwährenden Glauben ausgeschlossen bleibt. Man nenne irgend eine Erkenntniß, die Wissen sein soll, deren Realität nicht von Skeptikern wäre bezweifelt worden, nicht auch von jedem in Zweifel gezogen werden könnte, bis er durch erkannte und anerkannte Gründe zur Einstimmung genöthigt würde!

Nur diese unbezweifelbare Thatsache will man bezweifeln, daß der Glaube und alle Gewißheit dem Wissen hinzukomme und hinzutreten müsse; nicht aber bezweifelt man es, daß der

---

Uebersetzung orientiren: Kap. 5. Von der Wahrheit. S. 106—117. — Kap. 14. Von der Meinung. — Kap. 15. Von der Wahrscheinlichkeit. — Kap. 16. Von den Graden des Fürwahrhaltens.

Glaube eintreten könne, ohne daß ein Wissen zum Grunde läge; dies deuten wir sattsam an, wenn wir sagen: Ich weiß es nicht, glaube es aber doch. Dieses Letztere hätte man offenbar, so lange man nicht an einen aus blindem Annehmen entspringenden Glauben denken wollte, viel eher bezweifeln können. Denn wie sollte ich bei einem nicht blinden Glauben noch glauben können, ohne vorher mit Nothwendigkeit das erkannt zu haben, was ich glaube? Der Glaube mag in Sachen der Pflichterfüllung vom freien Willen abhangen können, Sache der Willkühr ist er nie. Der theoretisch begründete Glaube ohne jenes nothwendige Erkennen, ist stets ein ungegründeter Glaube, und wenn er nicht Aberglaube heißt, so rührt dieses entweder nur her von den Gegenständen, welche in das Gebiet des Sittlichen und Religiösen nicht hineinfallen, oder daher, daß er zufällig ein richtiger oder wahrer Glaube ist, d. h. dafür mit Nothwendigkeit gehalten und erklärt wird. Wie sollte also irgend ein anderer Glaube, als der blinde Glaube ohne jenes Wissen dasein können?

Weil das Wissen als nothwendiges Erkennen die Einsicht einschließet, so ist über das Verhältniß des Glaubens zur Einsicht nichts im Besondern mehr zu sagen; nur wollen wir noch anmerken, daß man Einsicht auch wohl mit Gewißheit verwechselt, sie insbesondere den Ueberzeugungsgrad genannt hat, womit das Wissen erscheine *); während allen teutschen Redensarten gemäß die Gewißheit wohl aus Einsicht hervorgeht, die Einsicht also wohl Ueberzeugungsgrund sein kann, aber nicht ein Ueberzeugungsgrad; und was die Sprache so ausdrückt, findet im Bewußtsein eines jeden seine volle Bewährung in dem Verhältnisse der Thatsachen.

Nehmen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich kurz dieses:

a) Es kann ein Glaube dasein ohne ein nothwendiges Erkennen oder Wissen; bei den meisten Menschen ist er gewöhnlich da ohne wahrhaft nothwendiges Erkennen; ist bei allen Menschen in manchen Fällen nothwendig da, wo ein Wissen oder vollendetes Erkennen unmöglich, aber eine Handlung nothwendig ist, welche ohne Glau-

*) Sieh' z. B. Krug l. c.

ben nicht möglich wäre. Dieses wird bestätigt durch die Redensarten: Ich glaube es, habe es aber nicht so erkannt; das ist nur Sache des Glaubens, nicht des Erkennens mehr u. s. w.

b) Es kann ein Wissen dasein ohne Glauben, und dies ist allemal dann der Fall, wenn über die Wahrheit und Zuverläßigkeit des Wissens Frage erhoben wird. Denn sobald Frage über die Zuverläßigkeit des Wissens erhoben wird, ist der Glaube dem Zweifel gewichen, obgleich das Wissen noch unverändert fortbesteht. Dieses wird bestätigt durch das Beispiel der Skeptiker auch in Ansehung von Dingen des nothwendigen Erkennens.

c) Der Glaube kann zum Wissen hinzutreten und tritt vor der Reflexion immer hinzu und wird nur oft in der Reflexion wieder aufgehoben, wobei das Wissen bestehen bleiben, auch selbst untergehen kann, dann nämlich, wenn der Grund, warum das Wissen so zu Stande kam, in zufälligen Einflüssen lag, welche bei der Reflexion wegfallen. — In dem zum Erkennen hinzutretenden Glauben liegt alsdann die Bewährung der Erkenntniß.

Doch aber ist klar, daß es gar keine Bewährung und Begründung von der Erkenntniß und so einschließlich von der Realität derjenigen Dinge, welche außer, unter oder über unserer Erkenntnißsphäre liegen, geben könne*), sondern nur derjenigen Dinge, welche in unsere Erkenntnißsphäre fallen, sei es, daß sie hineinfallen, so lange der Mensch sich selbst überlassen ist und nur mit seinen natürlichen Erkenntnißkräften arbeitet, oder sei es, daß er, erleuchtet durch ein Licht aus höhern, überirdischen Regionen, den Kreis der Erkenntniß erweitert sieht. Im letztern Falle, wie im erstern, ist aber auch keine Weise denkbar, in welcher der Mensch zur Gewißheit gelangte über die Realität dieser,

*) Wenn Trorler (Logik. Bd. I. S. 75.) dieses dennoch möglich findet, so übersieht er gänzlich, daß diese Dinge für die Menschheit pure Nullen sind, und es so lange für sie bleiben, als sie nicht in die Sphäre ihrer Erkenntniß gerathen. —

in die Sphäre seiner Erkenntniß einfallenden Dinge und Erscheinungen, als die, wornach er Vertrauen, — wenn auch ein abgenöthigtes Vertrauen, — setzt zunächst und allein in die eigene Erkenntniß. Ohne dieses Vertrauen ist die Erscheinung ein Schein, und ohne in die Erkenntnißsphäre zu fallen, ist der Gegenstand für jedes erkennende Subjekt = 0, der Glaube unmöglich.

d) Daß Wissen kann auch zu einem gegebenen Glauben hinzutreten; — dies ist dann der Fall, wenn wir in den Zustand des Glaubens durch Annehmen, etwa auf Autorität hin, versetzt werden, in Ansehung von Dingen, welche später oder zugleich den Gegenstand eigener Erfahrung oder Einsicht bilden. In diesem Sinne können wir sagen: Ich glaube es nicht allein, sondern ich weiß es auch; d. h. ich bin darüber nicht bloß, etwa auf Hörensagen, entschieden, sondern ich habe es auch selbst erfahren, und — glaube daher um so fester, daß es sich so verhalte.

e) Der Glaube kann sich nicht mit einem entgegengesetzten Wissen verbinden; oder: es ist unmöglich zu glauben, daß das sei, wovon man mit Nothwendigkeit denkt und erkennt, daß es nicht sei; selbst wenn der entgegengesetzte Gedanke und die Erkenntniß nicht wahrhaft nothwendig sind, bleibt dies unmöglich. Wer in seinem Erkennen wahrhaft Idealist ist, kann nicht mehr an die Realität äußerer Dinge glauben. Vergl. oben S. 339.

f) Aus allem diesem aber ersieht man wieder, daß kein Glaube in dem Sinne ein primitiver Zustand sei, daß ihn kein (anderer) Erkenntnißzustand vermittelte; einige Erkenntnißthätigkeit erfordert er überall, weil er nur dadurch sein Objekt bekommt, so daß nicht er allem Denken und Erkennen, wohl aber immer ein Denken ihm zu Grunde liegt. Je mehr vermittelt dann das Denken des Gegenstandes ist, desto mehr vermittelt, — wenn auch nicht minder nothwendig, — ist dann auch der Glaube. Woran sollte doch geglaubt werden, so lange nichts vorgestellt und gedacht wäre? Gewiß an gar nichts; — und dies läßt sich nicht allein aus der vorgelegten Natur des Verhältnisses vom Glau-

ben zum Erkennen mit Sicherheit entnehmen, sondern zum Theil auch noch aus der Erfahrung erschließen, daß wir solchen Wesen, die nicht denken und nachdenken können, auch keinen Glauben beizulegen gewohnt sind; daß ebenso diejenigen Menschen, welche wenig oder nichts zu glauben vorgeben und suchen, auch der Sache des Denkens und Nachdenkens sich schon längst enthoben haben. —

Ende der vierten und letzten Abtheilung des ersten Theiles.

Verbesserungen.

S.	35	Z.	2 v. u.	muß	statt:	und	gelesen werden:	und
»	86	»	2 v. u.	»	»	Auschauung	» »	Anschauung
»	102	»	21 v. o.	»	»	A ist nicht = A	» »	A ist nicht — A.
»	103	»	6 v. u.	»	»	darin liegen,	» »	enthalten,
»	128	»	10 v. u.	»	»	nicht deutlich	» »	deutlich
»	139	»	13 v. u.	»	»	cognoscendarum	» »	cognoscenda-rum rationum
»	158	»	9 v. u.	»	»	zu denken	» »	denken
»	198	»	16 v. o.	»	»	eindenken,	» »	einlenken,
»	203	»	23 v. o.	»	»	werden	» »	werden;
»	215	»	16 v. o.	»	»	Nothwendigkeit	» »	Nothwendigkeit
»	220	»	14 v. u.	»	»	her,	» »	her
»	»	»	5 v. u.	»	»	auch	» »	nicht
»	234	»	5 v. o.	»	»	welcher	» »	welche
»	272	»	10 v. u.	»	»	andern	» »	andere
»	»	»	7 v. u.	»	»	allgemeinen »	» »	allgemeinen,